Biogr.
572 di

Kronenberg
(Kant)

A

<36619159750015
<36619159750015
Bayer. Staatsbibliothek

Kant.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Sein Leben und seine Lehre

von

Dr. M. Kronenberg.

München 1897
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck.

☞ Gebundene Exemplare sind zum Preise von 5 M. 50 ₰. durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

355

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München.

Soeben ist erschienen:

Ästhetik des Tragischen

von **Johannes Volkelt,**

Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.

29 Bog. 8°. Geh. 8 *M.* Eleg. geb. 9 *M.*

Früher erschien:

Franz Grillparzer
als Dichter des Tragischen.

von **Johannes Volkelt,**

Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.

14 Bog. 1888. Geh. 3 *M.* Eleg. geb. 4 *M.*

Inhalt: Einleitung über die Natur des Tragischen überhaupt. — König Ottokars Glück und Ende. — Ein treuer Diener seines Herrn. — Die Jüdin von Toledo. — Sappho. — Ein Bruderzwist in Habsburg. — Libussa. — Medea. — Ein Traum ein Leben. — Das tragische Element in Grillparzer's Charakter. — Grillparzer's Abneigung gegen das Geschichtliche, Allgemeine und Logische. — Hero und Esther. — Die Ahnfrau. Die Schicksalsidee bei Grillparzer. — Die Stimmung in Grillparzer's Tragödien. — Grillparzer als moderner Dichter.

Vorträge
zur Einleitung in die Philosophie der Gegenwart

von **Johannes Volkelt,**

Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.

Gehalten zu Frankfurt a/M. im Jahr 1891.

15 Bog. 1892. Geh. 4 *M.* 50 *ℌ.* Eleg. geb. 5 *M.* 50 *ℌ.*

Inhalt: Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts. — Aufgabe der Philosophie als Wissenschaft. (Begriff der Wissenschaft überhaupt. Erkenntnistheorie.) — Aufgabe der Philosophie als Wissenschaft. (Metaphysik. Naturphilosophie. Philosophie des Geistes.) — Philosophie und Leben. — Philosophie und Religion. — Philosophie und Kultur.

Ästhetische Zeitfragen.
Sechs Vorträge

von **Johannes Volkelt,**

Professor der Philosophie an der Universität Leipzig.

18 Bog. 1895. Geh. 4 *M.* 50 *ℌ.* Geb. 5 *M.* 50 *ℌ.*

Inhalt: I. Kunst und Moral. — II. Kunst und Naturnachahmung. — III. Die Kunst als Schöpferin einer zweiten Welt. — IV. Die Stile in der Kunst. — V. Der Naturalismus. — VI. Die gegenwärtigen Aufgaben der Aesthetik.

Kant.

Sein Leben und seine Lehre

von

Dr. M. Kronenberg.

München 1897
C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck.

Alle Rechte vorbehalten.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

Vorwort.

Ein Buch muß und soll für sich selbst sprechen. Nur ist es dabei unerläßlich, daß der Maßstab der Beurteilung aus ihm selbst entnommen, nicht von außen hineingetragen wird; und da das letztere Verfahren nur allzu häufig beobachtet wird, so erscheint es aus diesem, allerdings auch nur aus diesem Grunde, nicht überflüssig, in einem kurzen Geleitworte wenigstens einige der wesentlichsten Gesichtspunkte hervorzuheben, die den Verfasser bei Abfassung seiner Schrift geleitet haben.

Die vorliegende Kant-Biographie ist bestimmt, einerseits überhaupt zum geschichtlichen Verständnis der Kantischen Epoche und Lehre beizutragen, anderseits namentlich dem weiteren Kreise der Gebildeten Teilnahme und Verständnis für die Persönlichkeit und Ideenwelt Kants zu vermitteln, und zwar zu vermitteln in einheitlich abgeschlossener Darstellung, wenngleich innerhalb der gemessenen Grenzen, welche einem solchen Unternehmen von vornherein eben durch seinen Zweck gezogen sind. Daß eine solche Schrift einem Bedürfnis, und selbst einem dringenden Bedürfnis entgegenkommt, wird von niemandem geleugnet werden, es sei denn von jenen, welche in der bloßen Anhäufung von

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Thatsachen, womöglich in monströs ungelenker Darstellung und Verarbeitung, das Kriterium echter Wissenschaftlichkeit erblicken, jedes Hinausschreiten aber über die engen Kreise der Fachgelehrsamkeit für eine Profanation der Wissenschaft halten. Erfreulicherweise aber mehren sich auch unter den Fachgelehrten die Stimmen derer, welche, bei allem Rechte, das der Spezialforschung von vornherein gesichert ist, doch in Zukunft sogar für diese mehr von der zusammenfassenden Darstellung, der einheitlichen kongenialen Durchdringung der ganzen Kantischen Ideenwelt erhoffen, als auf dem umgekehrten Wege. Innerhalb des gebildeten Publikums aber ist das Verlangen, sich der Kantischen Philosophie auch als eines lebendigen Besitztums zu bemächtigen, mehr als je vorhanden — und aus gutem Grunde. Die zahlreichen schweren und verwickelten Probleme, welche unsere Zeit bewegen, erfordern zu ihrer Lösung in erster Linie auch die Mitwirkung der Philosophie. Welches Verlangen ist also berechtigter, als mit den Kantischen Gedanken vertraut zu werden, welche die Quelle bilden für alle anderen Gedankenströme, die im Laufe unseres Jahrhunderts enſprungen sind?

Die Aufgabe, welche die vorliegende Schrift zu lösen hatte, war nach alledem also mehr eine didaktische, als eine heuristische, es konnte sich weniger darum handeln, neues Material ausfindig zu machen, als das vorhandene nach denjenigen Gesichtspunkten zu verarbeiten, welche der Zweck der Schrift erforderte. Es konnte sich nicht einmal darum handeln, dieses gesamte Material, das bereits Gemeingut der Wissenschaft geworden ist, auch nur annähernd zu erschöpfen. Beschränkung in der Auswahl des Stoffes war vielmehr unter didaktischen Gesichtspunkten unbedingt

erforderlich. Im einzelnen das eingeschlagene Verfahren zu rechtfertigen, dazu ist hier nicht der Ort. Ich hoffe bald Gelegenheit zu haben, an anderer Stelle diese Rechtfertigung geben zu können, ebensowohl für die Anordnung und Gruppierung des Stoffes, als für die da und dort oder im Ganzen hervortretende Interpretation, welche von der herkömmlichen abweicht.

Nur auf einen Gesichtspunkt möchte ich zum Schluß noch hinweisen. Unter den pädagogischen Hilfsmitteln, mit welchen Teilnahme und Verständnis für ein großes philosophisches System gerade innerhalb der weiteren Kreise der Gebildeten geweckt werden kann, scheint mir eins der wesentlichsten zu sein, daß die Darstellung mit Stimmung und in maßvoller Weise auch mit Affekt sich erfülle. Nirgendwo ist das mehr angebracht, als in der Philosophie, die ja nicht bloß einen wissenschaftlich-encyklopädischen Charakter hat, sondern auch eine Lebensmacht ist und deshalb sich an den ganzen Menschen, an sein Fühlen ebensowohl als an sein Denken wendet; und wiederum wird innerhalb der Philosophie kaum bei einem Denker mehr ein solches Verfahren nahegelegt als gerade bei Kant, der vor allem durch die Tiefe seiner Sittenlehre und durch seine eigene vorbildliche sittliche Größe für immer als der wahre praeceptor Germaniae, ja als der Lehrer der ganzen Menschheit dastehen wird.

Berlin, im September 1896.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichnis.

Erster Teil.

Zweiter Teil.

Anhang.

Erster Teil.

Kants Leben, Charakter und geistige Entwickelung.

Erstes Kapitel.

Kants geschichtliche Stellung.

Wenn man den Versuch macht, diejenige Gesamtheit des geistigen Lebens in unserem Jahrhundert, die wir Neuzeit oder moderne Entwickelung benennen, zeitlich zu begrenzen, so befindet man sich zunächst in einiger Verlegenheit. Man bemerkt da und dort wohl bedeutsame Erscheinungen, neue Thatsachen, fruchtbare Ideen, welche alle insgesamt die Eigenart der Gegenwart charakterisieren; aber keine von ihnen allein kann als ihr Ausgangspunkt gelten. Diesen festen Anfangspunkt hat man erst erreicht, wenn man zurückgegangen ist auf eine große geistige That: auf die philosophische Reformation, die Kant herbeiführte. Man bemerkt deutlich: hier ist gleichsam eine geistige Wasserscheide vorhanden; ganz anders ist der hauptsächliche Inhalt, die Gestaltung, der ganze Rythmus und die besondere Färbung des geistigen Lebens vor und nach diesem Wendepunkte. Auch wer nur geringes geschichtliches Unterscheidungsvermögen besitzt, erkennt sehr leicht den scharfen Unterschied des achtzehnten Jahrhunderts, d. h. der Zeit vor der Kantischen Reform, von der nachfolgenden Entwickelung.

Indessen beschränkt sich dieser scharfe Gegensatz nicht bloß auf das achtzehnte und neunzehnte Jahrhundert. Wer von einem höheren geschichtlichen Standorte aus die Kantische Reform ins Auge faßt, bemerkt, daß sie ein Wendepunkt in der Geschichte der ganzen Menschheit ist. Nicht nur vom achtzehnten Jahrhundert, sondern von der gesamten vorangegangenen geschichtlichen Entwickelung ist unsere Zeit durch die Kantische Epoche geschieden. In der ganzen Kette der Ereignisse, die für uns im Bereiche geschichtlicher Erkenntnis liegen, nehmen wir vier Wendepunkte von gleicher Tragweite an, die bezeichnet sind durch die Namen zweier religiöser und zweier philosophischer Reformatoren: Sokrates, Christus, Luther und Kant. Gewiß gibt es keine Scheidung der durch diese Namen bezeichneten geschichtlichen Perioden in dem mißverständlichen mechanischen Sinne, als ob es sich um eine thatsächliche vollständige Trennung der einen von der anderen handle; denn die strenge Verknüpfung aller Erscheinungen nach Ursache und Wirkung ist in der Geschichte so wenig wie in der Natur an irgend einer Stelle unterbrochen. Aber gerade darin bekundet sich nicht zum wenigsten die Größe dieser Genies von weltgeschichtlicher Bedeutung: sie stehen mitten im Strome der Entwickelung und scheinen sich doch über ihn emporzuheben, sie scheinen, unter dem Gesichtswinkel ihrer eigenen Zeit betrachtet, kaum etwas vor ihr voraus zu haben, und doch zeigt sich von einem höheren Standpunkte aus ihr Werk als ein völlig neues Unternehmen von unerhörter Kühnheit. Nirgendwo ist dem Zufall in der ursprünglichen Anlage des Charakters und Geistes, in den Zeitverhältnissen, den persönlichen Schicksalen u. s. w. ein geringerer Spielraum zugemessen als

bei ihnen. Es scheint oftmals so, als ob die ganze geschichtliche Entwickelung auf den Punkt, wo sie stehen, von bewußter Absicht geleitet, sich zubewegt habe, um dann sich ihrer, als des bereits vorgebildeten Werkzeuges, zu bedienen. So ist es auch bei Kant. Wie sehr sein Werk auch mitbeeinflußt ist durch diese bestimmte Individualität, durch die Besonderheit ihrer Anlage und Entwickelung, wie durch das Verhältnis zu der eigenen Zeit, so versteht man es doch erst dann, wenn man es auch von dem Standorte der allgemeinen weltgeschichtlichen Betrachtung aus beurteilt. Man muß dazu also die Hauptetappen der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit und ebenso den Ursprung wie den notwendigen Gang, den alles philosophische Denken nimmt, kennen, weil schon darin die Kantische Reform wie im Keime enthalten ist. —

Philosophie in der weitesten Bedeutung dieses Wortes, d. h. Betrachtungen über den Zusammenhang des Seienden, ist zu allen Zeiten ein auszeichnender Besitz des menschlichen Geschlechts gewesen und überall zu finden, wo überhaupt menschliche Vernunft sich regt. Philosophie im engeren Sinne aber bezeichnet nicht jedwede unreife Vorstellungsweise von dem Zusammenhang der Dinge, sondern ausschließlich die systematisch geschlossene, auf wissenschaftlicher Grundlage beruhende Erkenntnis von dem Ursprung und der gesetzmäßigen Ordnung des Wirklichen. Sie ist darum ein nur langsam herangereiftes Produkt der Kulturentwicklung und tritt selbst in den Zeiten, welche im Erleuchtungskreise der Geschichte liegen, ziemlich spät hervor. Denn die Vernunft dient zunächst der Notdurft des Menschen, der bloßen Erhaltung seines Daseins, ehe sie der freien Erkenntnis dient. Erst wenn das äußere Leben ge=

sichert ist, wenn die rohen Bedürfnisse und die Forderungen des Augenblicks nicht mehr alle Verstandeskräfte beanspruchen, können diese für die freie Erkenntnisthätigkeit entbunden werden. In der sicheren Gemeinschaft eines geordneten Staatslebens, auf der Grundlage einer erhöhten und verfeinerten Lebensführung entsteht darum alle Wissenschaft und Kunst, zuerst und vor allen anderen die Philosophie. Daher finden wir den eigentlichen Anfang der Geschichte der Philosophie in jenen reichen jonischen Küstenstrichen des mittelländischen Meeres, wo zuerst durch den kühnsten Aufschwung von Handel, Schiffahrt und Gewerbthätigkeit eine reiche Kulturblüte entstanden war, wo unter der Herrschaft freiheitlicher Gesetze die menschliche Thätigkeit nach allen Seiten sich voll entfalten konnte und so das ganze Leben einen mehr durchgeistigten Charakter und einen größeren Schwung erhielt.

Es kommt aber noch etwas hinzu, was das verhältnismäßig späte Auftreten der Philosophie erklärlich macht. Das selbständige philosophische Denken ist wesentlich fortschreitende Selbstbefreiung der Vernunft und zwar zunächst Befreiung von den Fesseln der Überlieferung und Autorität jedweder Art. Freiheit aber wird niemandem gegeben, auch nie wie ein Gut bloß erworben, sondern nur in hartem Kampfe errungen, und so entsteht und erstarkt auch die Philosophie, d. h. die freie Vernunfterkenntnis, nur, indem sie von der gebundenen Erkenntnis kämpfend sich losringt. Sie findet ja in den Köpfen niemals ein völliges Vacuum vor, vielmehr ist dem unausweichlichen Bedürfnisse der menschlichen Natur, irgendwelche Vorstellung über den Zusammenhang der Dinge zu haben, bereits vor ihr in gewisser Weise Genüge gethan: durch den religiösen Mythus.

Daher entspinnt sich von Anfang an ganz naturgemäß der Kampf zwischen diesem und der Philosophie, schrittweise, zuerst kaum bemerkbar, ohne daß ein offener Gegensatz beider hervorträte, indem zunächst nur die religiösen Vorstellungen von der Vernunft geprüft, berichtigt und verfeinert werden. Dann erst beginnt der offene Kampf, die äußerste Spannung des Gegensatzes beider: dem Glauben tritt nun das Wissen, der Autorität und Überlieferung die Vernunft, der gebundenen die freie Einsicht gegenüber, vom Mythus, der die Wahrheit zu besitzen glaubt, ringt sich die Philosophie los, die sie erst suchen möchte. Der so entbrennende Kampf — ein Kampf so alt wie die menschliche Kultur — wird wie alle Befreiungskämpfe zunächst immer mit ungleichartigen Kräften geführt, da die Vertreter des religiösen Mythus die gewaltige Macht einer Jahrhunderte alten Überlieferung in die Wagschale werfen können und stets gegenüber dem winzigen Häuflein der Wissenden und im Geiste Suchenden die große Masse der Glaubenden auf ihrer Seite haben. Daher ist die Wahlstatt der philophischen Geisteskämpfe gleichzeitig das Pantheon zahlloser Märtyrer, welche im Kampfe gegen die Übermacht erlegen sind. Daher aber kommt es auch, daß die Philosophie erst auf so späten Stufen der geschichtlichen Entwicklung hervortritt, erst dann nämlich, wenn die freie Vernunfterkenntnis soweit erstarkt ist, daß sie mit unwiderstehlicher Gewalt alle Schranken durchbricht, welche die Verteidiger des Überlieferten ihr entgegenstellen. Erst wenn das geschehen, ist die Zeit gekommen, da Glauben und Erkenntnis, ihrer Unabhängigkeit versichert, in das Verhältnis gegenseitiger Achtung treten können. Die gefesselte Vernunft mußte dem Glauben feindlich gegenüber-

stehen, die freigewordene rechtfertigt und stärkt seinen wahren Wert und seine bleibenden Ansprüche mehr als es jede äußere Autorität und alle Machtmittel vermöchten.

Man kann die Zeit der ausschließlich oder doch vorwiegend mythischen Weltbetrachtung als das Kindesalter der Menschheit, die der philosophischen Welterkenntnis als die Zeit ihrer männlichen Reife ansehen. Wie das Kind die Erscheinungen rings umher durch die Phantasie auszudeuten sucht und daher die erste Belehrung im Gewande poetischer Gleichnisse, Sagen und Märchen empfängt und notwendig empfangen muß, so äußert sich der erste Erkenntnisdrang in den Vorstellungskreisen des religiösen Mythus, die sich erst später zu einem zusammenhängenden System verdichten. Daher ist die Wiege der Philosophie umgeben von einem wogenden Meer phantasievoller mythischer Vorstellungsmassen, in denen oft genug dies kindliche Ahnungsvermögen Wahrheiten der späteren Zeit in überraschender Weise vorausgenommen zu haben scheint.

Man kann bei dem einzelnen Menschen nicht einen bestimmten Zeitpunkt angeben, in welchem das Kind in die Periode der männlichen Reife eintritt; ebensowenig bei ganzen Völkern und der Menschheit. Indessen auch in der Zeit der männlichen Reife gibt es wieder verschiedene Hauptepochen der Entwickelung, so wenig man auch diese durch bestimmte Einschnitte abgrenzen kann: die Zeit des Jünglingsalters, die der männlichen Reife im engeren Sinne und die des absterbenden Greisenalters. Im geschichtlichen Zusammenleben der Völker zeigen sich analog ganz dieselben Hauptstufen der Entwickelung.

Mit dem Erwachen der freien Vernunftthätigkeit, die an Symbolen und Gleichnissen sich nicht mehr genügen

lassen will, beginnt zunächst beim Jüngling ein leidenschaftliches Vorwärtsstreben ins Weite, welches die entferntesten Ziele zu erreichen trachtet, ohne sich lange mit der Prüfung der eigenen Kräfte aufzuhalten, und ohne sich viel um die Hindernisse zu kümmern, welche die Welt, wie sie wirklich ist, diesem Streben entgegenstellt. Nicht anders ist es mit den Anfangsstadien der philosophischen Entwickelung in ihrer Jugendperiode. Kaum fühlt die freie Vernunft ihre Kräfte entbunden, so wendet sie sich auch den höchsten Problemen zu, und ohne zu fragen, wie weit sie wohl ihren Flug auszudehnen im stande sei, stürmt sie leidenschaftlich in die Weite der unermeßlichen Wirklichkeit, bis in deren äußerste Bezirke, um den gesamten Zusammenhang des unendlichen Seins zu ergründen. Daher ist alle Philosophie in der ersten Zeit ihrer Entwickelung Naturphilosophie: die Natur in ihren weitesten Zusammenhängen, der Grund alles Seienden soll erforscht werden, und nur insoweit als unter vielen Erscheinungen auch der Mensch innerhalb der Natur seine Stelle einnimmt, wird auch er ein Gegenstand philosophischer Erkenntnis, aber ohne bevorzugte Aufmerksamkeit, als ihr Schlußglied, nicht als Anfangsglied.

Indessen gerade infolge dieser leidenschaftlichen Überstürzung wird die heilsame Umkehr eingeleitet. Denn indem der Jugenddrang den philosophischen Gedanken in immer weitere Fernen lockt, treten nach und nach die großen Schwierigkeiten zu Tage, welche das Unternehmen der freien Vernunft überhaupt bedrohen. Allmählich wird, wenn man so sagen darf, die Vernunft stutzig, an dem Widerspruch der verschiedenen Meinungen wird sie inne, daß sie sich verirrt habe und notgedrungen zum Ausgangs-

punkte zurückkehren müsse. Sie prüft nun alles, was bisher an Vernunfterkenntnissen gewonnen ist, nichts hält stand, das gesamte Vernunftgebäude, das bis in die Wolken ragte, stürzt zusammen, und damit ist auch das Fundament, das kühne Vertrauen in die unbegrenzte Kraft der Vernunft, nachhaltig erschüttert. Eine Periode des Zweifels bricht damit an, eine Zeit unruhigen Schwankens und Gärens. In einer solchen Krisis scheint schlechterdings nichts mehr festzustehen, Wahrheit und Irrtum sich unterschiedlos zu vermischen. Aber eben dadurch wird auch diese Krisis entschieden. Denn eben indem man bemerkt, daß außer uns, in den Dingen, nichts Festes, keine bleibende Wahrheit zu finden ist, wird man notgedrungen zu der Einsicht geführt, daß alle Erkenntnis im Grunde genommen nichts anderes ist, als die Art und Weise, wie die Dinge im Menschen sich reflektieren, im Spiegel des menschlichen Geistes sich darstellen, daß mit einem Worte, wie Protagoras gesagt hat, der Mensch es ist, welcher den Maßstab für alle Dinge darbietet. Nun wird mit einem Male die Fehlerquelle sichtbar, aus der alle Irrtümer entsprungen sind. Die Vernunft richtete ihre Fernrohre in die entferntesten Gegenden des Universums, ohne die Beschaffenheit und Tragweite des Instrumentes untersucht zu haben. Es ging ihr wie einem, der von den Gesetzen der Optik nichts weiß und nun vergebens weiter und weiter fortstürmt, um die Stelle zu erreichen, wo der Himmel die Erde berührt. Nun wird ihr die Täuschung klar, die darin bestand, daß die zentrale Stellung des Menschen in der Welt außer acht gelassen war, daß diese Welt, wenn sie erkannt werden soll, abhängig ist von dem Werkzeug der Erkenntnis, der Vernunft, allgemein also

von der Natur des Menschen. Damit tritt der Mensch in den Mittelpunkt der Erkenntnisthätigkeit und überhaupt alles geistigen Lebens. Er besinnt sich auf sich selbst, er ruft die Vernunft von ihrem Fluge in ungemessene Fernen zu ihrem natürlichen Ausgangspunkte zurück, um nun zunächst zu fragen: Worin besteht das Wesen und der Ursprung der Erkenntnis und ihres Werkzeuges, der Vernunft? Und verallgemeinert lautet diese Frage: Was ist überhaupt der Mensch, welches der Ausgangs- und Endpunkt seines Daseins, die gleichbleibende Natur des Einzelnen wie des ganzen Menschengeschlechts?

Indem diese Fragen in den Mittelpunkt des Geisteslebens rücken, bricht eine neue Epoche in der geschichtlichen Entwickelung an, ganz analog derjenigen, welche für den einzelnen Menschen beim Übergange vom Jünglingsalter zur männlichen Reife anhebt. Auch beim Individuum tritt in dieser Zeit die heftigste Krisis ein, welche er während seines Lebens durchzumachen hat. Auch bei ihm wird sie dadurch charakterisiert, daß er sich von dem harmlosen Umherschweifen und Sichgehenlassen in der Außenwelt mehr und mehr abwendet und gedankenvoll, gleichsam monologisch, sich in sein eigenes Innere zurückzieht, und daß die Fragen nach seinem inneren Wesen und Werte, nach seinem Ursprung und seiner Bestimmung, seiner Stellung in der Welt und zu den Menschen mehr und mehr sein ganzes Denken beherrschen.

Diese kritische Zeit der Rückkehr zur energischen Selbstbesinnung ist, wie für den Einzelnen, so auch für die gesamte Menschheit immer von ungemeiner Fruchtbarkeit. Denn indem der reflektierende Mensch alles Wirkliche nur auf sich zurückbezieht und nach seinem eigenen Wesen mißt,

wird Sein und Denken nicht unterschieden, alles Wirkliche wird sogleich zum Ideal erhoben und jede ideelle Forderung sogleich zu verwirklichen gesucht. So befinden sich für eine kurze Zeit Denken und Wirklichkeit in natürlicher Übereinstimmung, das gesamte geistige Leben erhält eine einheitliche Färbung und damit einen größeren Schwung, der auch geringere Geister mit sich fortreißt. Alle Kräfte sind nun in lebhaftester Thätigkeit, und das erhebende Gefühl der siegreichen Selbstgewißheit des Menschen läßt alles Kleinliche mehr zurücktreten und gibt weiteren Raum für große Erkenntnisse und fruchtbare Ideen.

In der Geschichte der Menschheit wissen wir bis jetzt nur von zwei Zeitaltern dieser Art, und es waren die größten Kulturperioden, die wir kennen. Im Mittelpunkte der einen steht der Name Sokrates, im Mittelpunkte der andern der Name Kant. Und man braucht nur daran zu erinnern, welche Fülle von Genies in jenen Zeiten hervortraten, dort die Sophokles und Aristophanes, Phidias und Praxiteles, Zeuxis und Apelles, Demosthenes und Thukidides, Plato und Aristoteles u. s. w., hier die Schiller und Goethe, Lessing und Herder, Mozart und Beethoven, Karstens und Thorwaldsen, Wilhelm und Alexander von Humboldt, Fichte und Herbart, Hegel und Schopenhauer u. s. w., um die ganze Tiefe des geistigen Lebens in diesen Zeiten ermessen zu können, wo es auf dem engsten Gebiet und im kürzesten Zeitraum gleichsam in konzentriertester Form sich entwickelte.

Indessen dauert diese glückliche Periode einer Übereinstimmung zwischen Denken und Wirklichkeit nur verhältnismäßig kurze Zeit. Je weiter von dem ersteren in diese Wirklichkeit eingedrungen wird, um so größer wird

schließlich der Gegensatz beider; der Kontrast des Seienden und der Vorstellung im Theoretischen, noch mehr des Ideals und der Wirklichkeit im Praktischen wird immer schärfer, und das Ende der ganzen Entwicklung ist schließlich eine kümmerliche Resignation bei wenigen, bei den meisten die Verzweiflung, das müde Sichselbstaufgeben der Vernunft, die schließlich von neuem der Herrschaft des religiösen Mythus den Platz einräumt.

In voller Klarheit läßt sich diese Entwickelung in der griechischen Philosophie verfolgen, wie eine große Tragödie, in welcher Peripetie und Katastrophe ganz nach den Regeln der dramatischen Kunst vor sich zu gehen scheinen. Die spärliche Kunde, welche wir von den ersten Anfängen der griechischen Philosophie besitzen, läßt noch soviel deutlich erkennen, daß man mit einer Art naiver Freude das erste Erwachen der freien Vernunftthätigkeit empfand, die Kräfte, die man neu sich regen fühlte, sogleich mit kindlicher Unbefangenheit gebrauchte und mit jugendlichem Ungestüm sogleich die tiefsten Fragen nach dem Zusammenhang der Naturerscheinungen, nach der Entstehung und dem Vergehen der Welt u. s. w. lösen zu können vermeinte. Schritt für Schritt traten dann die inneren Schwierigkeiten hervor, welche alle diese Lösungsversuche bedrohten, und am Ende ergab sich das skeptische Resultat, das Bekenntnis des Nichtwissens, in welchem schon die Einsicht enthalten war, daß man die philosophische Arbeit gänzlich von neuem zu beginnen habe, daß den Anfang dieser neuen Arbeit die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis bilden und im Mittelpunkt dieser Erkenntnis der Mensch stehen müsse. Diese große geschichtliche Wendung wurde durch Sokrates herbeigeführt, der die Philosophie, wie man sagte, von den

Sternen auf die Erde herabführte, das Wesen der Erkenntnis prüfte und den Menschen zum Mittelpunkte aller denkenden Betrachtung machte.

Aber sehr bald trat der Zwiespalt zu Tage, auf dem theoretischen wie auf dem praktischen Gebiete. Wie sehr auch das Denken mit seinen Begriffen und Gesetzen die Wirklichkeit zu fassen suchte, diese floh immer wieder zurück wie die lockenden Früchte über dem Haupte des Tantalus, so oft dieser danach greifen wollte; und schließlich endete das vergebliche Mühen in der Skepsis, dem Zweifel, nicht jenem frischen, lebendigen Zweifel, welcher der Same neuer Einsicht ist, sondern in dem müden, abgestumpften, durch den die Vernunft sich selbst aufgibt. Und ebenso ging es auf praktischem Felde, im Bereich des menschlichen Handelns. Wie sehr man sich auch abmühte, das Gedachte, die idealen Forderungen des sittlichen Handelns zu verwirklichen, die Wirklichkeit selbst sprach ihnen immer wieder Hohn, und so endete man zuletzt mit der Überzeugung, daß beide unvereinbar seien, daß das Sittliche die Preisgabe des wirklichen Lebens, die Erhebung über das natürliche gemeine Menschendasein erfordere, wie sie schon der stoische und epikureische Weise vollzieht.

Je mehr man aber so von der Wirklichkeit, von der Natur wie vom natürlichen Menschendasein sich abwandte, desto leidenschaftlicher zog man sich in das menschliche Innere zurück, um seine Tiefen zu durchforschen. Dabei erging es der Vernunft wie am Anfang ihrer Laufbahn: sie schwärmte phantasievoll in der Unendlichkeit und entdeckte Welten über Welten, von denen sie die wunderbarste Kunde zurückbrachte. Immer weiter entfernte sie sich dabei von der Wirklichkeit, immer größer wurde der Abstand

und der Gegensatz zwischen dieser und den entdeckten Idealwelten, so daß zuletzt, am Ende dieser Entwicklung, die durch den Eintritt des Christentums bezeichnet wird, beide sich völlig ausschlossen. Nun schoben sich schon räumlich und zeitlich in der Vorstellung unzählige Zwischenwelten (Äonen) zwischen die Wirklichkeit und die Idealwelt, nun galt jene als Ursprung alles Bösen, diese als Sitz alles Guten, jene konnte vielleicht mit dem gemeinen Verstande erfaßt werden, diese nur in einer höheren Erkenntnis, durch geheimnisvolle Visionen, Gesichte und Offenbarungen. Dem theoretischen Meinen entsprach das praktische Verhalten. Der Wirklichkeit suchte man immer mehr zu entfliehen, um sich der Idealwelt zuzuwenden. Daher gab es schon lange vor dem Christentum ein Wegwerfen des natürlichen Menschendaseins, durch Abwendung von der Vernunft, vom Gemeinschaftsleben des Menschen in Staat, Familie, Gesellschaft, durch Abtötung des Fleisches, strengste Asketik u. s. w. Und zuletzt ergriff das Verlangen, von der wirklichen Welt los zu kommen oder erlöst zu werden, die ganze müde und ermattete, antike Kulturwelt, der Ruf nach Erlösung wurde immer leidenschaftlicher und stürmischer und ertönte zuletzt wie ein einziger brausender Akkord.

Indessen dieses Verlangen konnte von der Philosophie nicht mehr befriedigt werden. Denn so weit diese sich auch von der Wirklichkeit entfernte, es geschah immer nur in Gedanken, auf dem Wege der Reflexion. Die wahre Erlösung aber erforderte nicht die höchste Erkenntnis, sondern die höchste That, nicht die Vorstellung des Loskommens von der Welt, auch wenn sie noch so fein durchdacht war, sondern die wirkliche Losreißung im eigenen Leben —

und das geschah durch den Opfertod Christi. Daher die fascinierende Wirkung, welche er ausübte. Denn hier war wirklich ein Mensch aufgestanden, der sich völlig von der wirklichen Welt befreite, der alles von sich warf, was sonst das natürliche Dasein des Menschen ausmacht: Vaterland und Familie, Liebe und Haß, Leidenschaften und Begierden, und zuletzt auch das, was gemeinhin den Menschen als das Höchste gilt, nämlich das Leben.

Damit endigte zunächst die gesamte Geschichte der Philosophie. Die Vernunft, die so stolz ihren Flug begonnen, hatte sich selbst aufgegeben. Von neuem begann der religiöse Mythus seine unbeschränkte Herrschaft, um so unbeschränkter, als unkultivierte, rohe Naturvölker nun in die geschichtliche Entwickelung eintraten.

Auf verändertem Boden und unter veränderten Verhältnissen wiederholte sich dennoch dieselbe Entwickelung wie innerhalb der antiken Kulturwelt. Es bedurfte eines Zeitraumes von fast tausend Jahren, ehe von diesem mythischen Vorstellungskreise der christlichen Welt die ersten Ergebnisse freier Vernunftthätigkeit sich loslösen konnten. Es geschah unter wesentlicher Einwirkung der Überreste antiken Geistes, der noch lange wie eine fernhinziehende Abendröte die neue christliche Welt bestrahlte. Mit ihrer Hilfe trat man, zunächst innerhalb des Christentums selbst, gleichsam den Rückzug an und suchte allmählich von der äußersten Weltverneinung und dem extremsten Vernunfthaß den Weg zur Natur und Vernunft zurückzufinden. Fortschreitend suchte die weltfremde christliche Anschauung mit der Wirklichkeit sich auszusöhnen, d. h. mit der Wirklichkeit, wie sie im politischen und sozialen, künstlerischen und wissenschaftlichen Leben sich darstellt. In demselben Maße, wie sie auf der

Erde heimisch wurde, mußte sie auch die Erkenntnis zu Hilfe rufen. So wuchs die Bedeutung der freien Vernunft immer mehr. Zuerst wirkte sie nur umbildend oder auch bloß systematisierend innerhalb der Glaubenslehren, dann richtete sie sich bereits zweifelnd und kritisch gegen diese selbst, und wie oft auch der religiöse Mythus mit seiner überlegenen historischen Macht die Einsprüche der Vernunft einzudämmen oder, wenn es not that, gewaltsam zu unterdrücken suchte, auf die Dauer war eine solche Niederhaltung nicht möglich.

Das letzte Ergebnis dieser Entwickelung, das zugleich den Wiederbeginn der Philosophie bezeichnet, ist die Scholastik des ausgehenden Mittelalters, die nichts anders bezeichnet, als die Anerkennung der Vernunft von Seiten der Theologie, dadurch daß diese der Hilfe der ersteren nicht mehr entraten kann. Auf der Höhe der Scholastik ist zwischen Vernunfterkenntnis und religiösem Mythus bereits eine Art Gleichstellung vollzogen, so daß es in dem philosophischen Systeme von Thomas Aquinas zu dem großartigen Versuche kommt, Glauben und Wissen, Religion und Vernunft dauernd zu versöhnen; und schwärmerische Naturen mochten wohl glauben, daß der Höhepunkt der Entwickelung des gesamten Menschengeschlechts erreicht sei, und diese Versöhnung von Glauben und Wissen ebenso von Dauer sein könne, wie die Versöhnung von Papst und Kaiser, des geistlichen und weltlichen Szepters, die zu gleicher Zeit Dante erträumte, obwohl es sich in Wahrheit doch in beiden Fällen noch nicht um eine wirkliche Versöhnung, sondern um eine Unterwerfung des einen der beiden Teile handelte. Aber auch nur einen Augenblick konnte man diesen Glauben hegen. Denn eben, in=

dem die Kirche die Vernunft herbeigerufen hatte und sich ihrer Mittel bediente, um ihr mächtiges Gebäude zu stützen, so hatte sie die Kraft derselben in ungeahntem Maße gestärkt, und alsbald wußte diese ihre Kraft dazu anzuwenden, um sich der Botmäßigkeit gegenüber der Kirche und der Theologie zu entziehen.

Das Zeitalter dieser Emanzipationskämpfe der freien Vernunft, welches zugleich die Abendröte der mittelalterlichen Welt und den Beginn der neuen Zeit bezeichnet, ist die Renaissance. Noch war das freie Denken nicht soweit erstarkt, um den Versuch wagen zu können, die gesamte Wirklichkeit mit eigenen Mitteln zu begreifen. Daher zeigte sich die neue Wendung zuerst nur darin, daß man zwar der christlichen Weltanschauung den Rücken kehrte, aber nur, um eine Autorität mit der andern zu vertauschen, an die Stelle der christlichen Überlieferung die der antiken Welt zu setzen. Daher sind die philosophischen Versuche, welche im Zeitalter der Renaissance auftreten, im wesentlichen nichts anderes, als Reproduktionen der antiken Philosophie. Im Grunde ist ja die ganze Entwickelung der christlichen Welt von ihren Anfängen an nichts als eine fortschreitende Renaissance. In dem Maße, wie sie sich mit der Wirklichkeit wieder aussöhnte und Schritt für Schritt der Natur und freien Vernunftthätigkeit sich wieder näherte, in demselben Maße wurde auch das klassische Altertum wieder lebendig. Die Renaissance im engeren Sinne bezeichnet also nur die Endperiode dieser Entwickelung, da man an der Hand und unter der Einwirkung der Antike sich nun wieder völlig zur Natur zurückfand, die Dome nicht mehr, wie in der Gotik, sich ausschließlich in die Höhe richteten und nach einer besseren

jenseitigen Welt deuteten, sondern sich mit frohem Behagen auf der festgegründeten Erde ausbreiteten, da selbst die Heiligen zu Vertretern rein menschlicher Ideale, die Madonna zum Typus menschlicher Schönheit wurde und die Sinnlichkeit ihre Rechte zurückerhielt.

Wie die Kunst, so tastete auch die Philosophie an der Hand der Antike zur Natur und zur freien Vernunftthätigkeit sich zurück. Sie durchmaß den Entwickelungsgang der griechischen Philosophie gleichsam noch einmal in umgekehrter Richtung, bis sie deren Ausgangspunkt, die jonische Naturphilosophie, erreicht hatte. Den letzten Schritt, die völlige Befreiung von jeder Abhängigkeit, auch vom klassischen Altertum, that sie erst am Ende des sechzehnten Jahrhunderts, das daher auch den eigentlichen Beginn der neuen Zeit bezeichnet. Jetzt erst begann die Philosophie ihre eigene freie Entwickelung, in der sie noch heute steht, ihre freie Entwickelung in dem Sinne, daß sie nichts in der Welt gelten lassen wollte, als das, was sie der selbständigen Prüfung der Vernunft unterworfen hatte.

Daher nahmen die beiden großen Begründer der neueren Philosophie, Cartesius und Bacon, ihren Ausgangspunkt übereinstimmend von dem absoluten Zweifel, von dem Zweifel an allem, was vordem als feststehende Wahrheit gegolten hatte, seien es nun vermeintliche Resultate der Erkenntnis oder historische Überlieferungen oder Ansichten von Autoritäten. „Alles bisherige vermeintliche Wissen muß man als trügerische Idole zurücklassen, ehe man in den Vorhof der Erkenntnis eintritt,“ sagt Bacon; und Descartes beginnt seine neue Lehre, indem er an allem zweifelt, was bisher als feststehend galt, selbst am Dasein Gottes und am eigenen Leben. Nur eins ist ihm

sicher: die Thatsache, daß es denkende Wesen gibt, die absolute Geltung der menschlichen Vernunft.

In zwei Hauptströmen zugleich entspringt so die neuere Philosophie. Man muß von der sinnlichen Erfahrung ausgehen und sie richtig methodisch leiten, um bis zu den höchsten, abstraktesten Erkenntnissen, selbst der Einsicht in das Wesen Gottes, die Natur des unendlichen Raumes u. s. w. vordringen zu können, — so sagt Bacon und seine Nachfolger, die daher Erfahrungsphilosophen oder Empiristen heißen. Descartes und seine Nachfolger dagegen, die Rationalisten, wollen das reine, auf sich selbst gestellte abstrakte Denken zum Ausgang nehmen, um von da gleichsam hinabzusteigen zu der gewöhnlichen, sinnlich wahrnehmbaren und erfahrbaren Wirklichkeit. Aber mochten sie so auch von verschiedenen Punkten ausgehen, und die einen von oben nach unten, die andern von unten nach oben sich bewegen, sie glaubten übereinstimmend an die untrügliche Sicherheit der Vernunft, an ihre Fähigkeit, richtig geleitet, den Menschen zu den fernsten Grenzen der Unendlichkeit emporzutragen. So radikal also auch der Zweifel gewesen war, mit dem die Philosophie der Neuzeit begann, so sehr sie auch alles von sich wies, was auf bloßem Glauben beruhte, eine bloße Annahme, ein Glaubenssatz (Dogma) war doch von dem Zweifel unberührt geblieben: daß die Vernunft unbegrenzt in ihrer Wirksamkeit, unbeschränkt in ihrer Kraft sei. So sehr also diese neueren Philosophen auch Wissende sein wollten, an diesem einen Punkte waren sie doch auch wieder Glaubende (Dogmatiker). Und diese gläubige Zuversicht, dieses Vertrauen auf sich selbst, beflügelte von Anfang an die Vernunft wie einst bei den Griechen zu den kühnsten Wag=

nissen. Wie in der vorsokratischen Philosophie, so schwärmte man auch jetzt in der Unendlichkeit umher, in der Meinung, bei richtiger Lenkung der Vernunft das Schlußwort aller Erkenntnis zu finden. Kühne Seefahrer wagten sich wohl früher auf das Meer hinaus, in der Hoffnung, wenn sie grade ihren Weg verfolgten, auf der Erdscheibe bis zum Rande der Welt vorzudringen, und sie wußten dann von den wunderbarsten Dingen in diesen unendlichen Fernen zu berichten; so brachten auch diese Philosophen von ihren Streifzügen in dem unendlichen Sein die Kunde von den wunderbarsten Dingen heim, sie erzählten von dem wahren Ursprung alles Wirklichen, von den Eigenschaften Gottes, seinem Verhältnis zur Welt, seiner Stellung zu ihr vor der Schöpfung u. s. w. Diesem selbstberauschten Denken schien nichts unerreichbar, wofern es selbst nur richtig, seinem Wesen entsprechend, d. h. methodisch verfuhr. Man nannte diese Methode die mathematische — man hätte sie auch ebensogut die formallogische nennen können. Denn das formallogische Denken geht aus von seinem einfachsten Element, dem Begriffe, schreitet fort zu Urteilen, zu einer Verbindung von Urteilen in Schlüssen, zu einer Verbindung von Schlüssen in Beweisen, in welchen immer eins die notwendige Folge eines andern ist, — ein Verfahren, das allerdings nirgendwo glänzender und reiner zur Anwendung kommt als in der Mathematik. Daher ist der Spinozismus, das größte und konsequenteste System dieser vorkantischen Periode, nichts anders als ein logisches Durchdenken der Welt oder eine Entwickelung der Welt nach mathematischem Vorbilde: so wie im Denken alles in einer notwendigen Verknüpfung von Grund und Folge, so steht im Seienden alles in einer notwendigen Ver=

knüpfung von Ursache und Wirkung, eine eherne Kette, das Kausalgesetz, umschließt so das gesamte Universum, und nichts, auch der Mensch nicht, vermag sich von ihr loszureißen.

Aber wie in der vorsokratischen Naturphilosophie, so ging es auch jetzt wieder: die Vernunft wurde allmählich ernüchtert, indem sie bemerkte, welche Schwierigkeiten ihre kühnen Unternehmungen bedrohten. Ganz besonders wurden diese infolge der Widersprüche und Gegensätze zwischen den einzelnen Systemen fühlbar. Schon im siebzehnten Jahrhundert traten sie scharf hervor. Der Empirismus bekämpfte den Rationalismus und umgekehrt, Malebranche stand Berkley gegenüber, Locke wurde von Leibniz angegriffen, und selbst innerhalb der einzelnen Schulen fanden solche Kämpfe statt. Allmählich wurde das Bewußtsein lebendig, daß allen diesen philosophischen Systemen ein Grundfehler anhafte, nämlich die Außerachtlassung der zentralen Stellung, welche der Mensch in der Welt einnimmt, und damit rückte dieser allmählich in den Mittelpunkt der Philosophie.

Zugleich begann der Zweifel sich immer stärker zu regen. Descartes, Bacon, Spinoza, Hobbes hatten sich bemüht, die Richtschnur für die richtige Methode des Vernunftgebrauches anzugeben, sie zweifelten nicht, daß sie alsdann ihres Erfolges sicher sei. Jetzt fand man bereits gewisse Schranken, die der Vernunft selbst gezogen sind. Locke wies darauf hin, daß uns die sinnlichen Eindrücke nur gewisse *Eigenschaften* der Dinge vermitteln, nicht ihr inneres Wesen, und Leibniz machte die Entdeckung, daß es im menschlichen Geiste eine Entwickelung gebe von der dumpfen Bewußtlosigkeit bis zur höchsten Erkenntnis,

über welche hinaus es aber wiederum höhere Stufen geben müsse. Er kam also schon zu der Einsicht, daß der menschliche Intellekt nicht jener rein geschliffene Spiegel sei, in dem die Dinge einfach sich abbilden könnten. Und nachdem der Zweifel einmal erwacht war, rastete er nicht, bis er den Schlußpunkt erreicht hatte. Mit dem Zweifel gegen alles, was bisher für wahr galt, war die neuere Philosophie aufgetreten, nur die Thatsache des Erkennens war unberührt geblieben, — jetzt, am Schlußpunkte ihrer Entwickelung, richtete er sich auch gegen diese. Das Resultat der neueren Philosophie war die fortschreitende Aufklärung gewesen, d. h. die fortschreitende Beseitigung aller auf bloßer Überlieferung und Autorität beruhenden, durch Vernunft ungeprüften Meinungen — nun richtete sich die Aufklärung auch gegen das letzte übrig gebliebene Dogma von der unbeschränkten Kraft des Denkens. Die Aufklärung hatte die Tenne des menschlichen Geistes von unzähligen Vorurteilen gesäubert, — jetzt wurde auch noch das letzte und hartnäckigste von ihnen hinweggefegt und es blieb zunächst nichts übrig, als die Verneinung, das skeptische Schlußresultat: es gibt keine Erkenntnis.

Von drei Seiten zugleich ertönte in eindringlicher Weise dieser skeptische Schlußakkord der neueren Philosophie. In der unmittelbarsten Nähe Kants, in Königsberg selbst, war es Hamann, der Magus des Nordens, der immer wieder verkündete: Alle Wissenschaft, alle Philosophie ist ein einziger großer Irrtum; statt ihrer muß man den religiösen Mythus wieder zu Ehren bringen, an die Stelle des Wissens muß der Glaube treten, der Glaube des einfältigen kindlichen Gemütes. Denn nur in diesem Glauben ist der Mensch als ein einheitliches Wesen thätig

und lebendig, und eine solche untrennbare Einheit muß er bleiben, wenn er glücklich sein will. Alles Vereinzelte ist verwerflich, auch der Verstand darf sich nicht losringen und wähnen, den Menschen auf eine höhere Stufe empor heben zu können.

Noch schärfer und eindringlicher wurde dieses skeptische Schlußresultat von Frankreich her durch Rousseau verkündet, der durch seine Schriften damals die ganze gebildete Welt aufs heftigste erschütterte. Alles, so verkündet er, ist gut, wie es aus den Händen der Natur kommt, alles entartet unter den Händen der Menschen. Mit Hilfe der Vernunft wähnten diese sich über die Natur emporzuheben, aber das Resultat ist Zerrissenheit und Verlust des wahren Lebensglücks. Die Vernunft hat die Menschheit in eine falsche Bahn gelockt, ihr Produkt, die menschliche Kultur, ist zum Unsegen geworden. Darum zurück zur Natur, zum ursprünglichen Leben, wo der Mensch im kindlichen Glauben, einig mit sich, mit Gott, mit der Natur friedlich und glücklich dahinlebte.

Zuletzt wurde, am wenigsten paradox, aber darum auch am wirksamsten das skeptische Resultat von England her durch David Hume verkündet. Er stellte sich auf den Boden eben derselben Vernunfterkenntnis, deren Möglichkeit er bezweifelte, und suchte wissenschaftlich nachzuweisen, daß es eine Erkenntnis eigentlich nicht gebe. Er suchte nicht vom Wissen zum Glauben zurück zu lenken, aber er brauchte es auch nicht, weil ihm alles Wissen selbst nur ein Glauben war, ein bloßes Fürwahrhalten, mit der ganzen Unsicherheit eines solchen. Wenn ich wiederholt beobachtet habe, daß nach einer elektrischen Entladung in der Luft Ozon sich bildet, so glaube ich, es werde beim

nächsten Male wieder so sein, und nenne dann diese Art des Fürwahrhaltens anspruchsvoll eine Erkenntnis. Aber was berechtigt zu diesen Ansprüchen? Schlechterdings nichts, wie Hume unter Aufwendung erstaunlichen Scharfsinnes nachzuweisen sucht. Niemand hat in der neueren Zeit den Stolz der Vernunft so gedemütigt, wie er.

Von den drei Skeptikern hat Hamann, trotzdem er mit Kant in persönlichem Verkehr stand, auf diesen verhältnismäßig geringen Einfluß ausgeübt, einen weit stärkeren Rousseau, den bedeutendsten aber Hume, der, nach Kants eigenem Geständnisse, den Funken schlug, aus dem das Licht seiner neuen Einsicht in das Wesen der Erkenntnis hervorging.

* * *

In Hume erhob sich die Vernunft gleichsam gegen sich selbst, sie bediente sich ihrer eigenen Mittel um sich selbst zu negieren; in Rousseau und Hamann dagegen — denen man als einen bedeutenden Vertreter dieser Skepsis auch noch Friedrich Heinrich Jacobi beigesellen muß — erhob sich gegen die Vernunft das Gefühl, gegen das Denken, welches überall scheidet und trennt, erhob sich das Leben, welches einheitlich ist und nach Einheit und Versöhnung immer strebt, gegen den zersetzenden und negierenden Einfluß des Verstandes erhoben sich die positiven menschlichen Lebensmächte, gegenüber der Aufklärung entwickelte sich ihr äußerster Gegensatz, die Mystik und Romantik.

Das Eigentümliche dieses Gegensatzes in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts bestand darin, daß er einen überwiegend philosophischen Charakter angenommen hatte. Denn im Grunde ist die Romantik so alt wie die

christliche Kulturwelt. Vom Beginn der christlichen Vorstellungsweise an, wo diese zuerst im stärksten Gegensatze zur Vernunfterkenntnis auftrat, hatte die Aufklärung, d. h. das Bemühen, den Glaubensinhalt mit der Sonde des Verstandes zu prüfen und zu berichtigen, eingesetzt. Schrittweise wurde dabei ein Stück nach dem andern abgetragen, der Glaubensinhalt immer mehr unterwühlt und verneint, so daß das ursprüngliche Leben daraus immer mehr entwich, das religiöse Gefühl und Bewußtsein immer mehr verdorrte, so wie ein Baum verdorrt, dessen Wurzeln allzu sehr bloß gelegt werden. Dagegen aber erhob sich immer wieder der ursprüngliche religiöse Glaube, um die Ansprüche der Vernunft abzuwehren, indem er sich auf sein eigenstes Gebiet, das Gefühl, zurückzog. So traten schon der Scholastik, welche nichts anderes als der Ausdruck der mittelalterlichen Aufklärung ist, die großen Mystiker entgegen: Bonaventura, die Viktoriner, ganz besonders in Deutschland Eckhard und Tauler. Indem diese den religiösen Glauben ausschließlich in seine ursprüngliche Quelle, das menschliche Gemüt, zurückverlegten, war er gegen die nagende Skepsis des Verstandes gesichert, während die theologischen Lehren der Scholastik, die bewiesen, systematisiert, gerechtfertigt sein wollten, eben damit die Angriffe der Vernunft gegen sich wachriefen. Nur auf diesem Wege war es möglich, die ursprüngliche Welt des christlichen Denkens und Empfindens rein zu erhalten, bis von hier aus die völlige Erneuerung des religiösen Lebens in der Reformation erfolgen konnte (die, was häufig übersehen wird, nicht nur in der Begründung der protestantischen Kirchen, sondern auch in der gänzlichen Erneuerung der katholischen ihren Ausdruck findet). Als dann aber die

neuen Kirchen, insbesondere die protestantischen, uneingedenk ihres Ursprunges, dieselbe Richtung einschlugen, welche sie vorher bekämpft hatten, als auch sie sich befestigten und erstarrten in einem künstlichen System von Glaubenssätzen und Lehren, welche des Verstandes zu ihrer Rechtfertigung bedurften, und als nun diese kirchlichen Lehren wiederum den Angriffen der Aufklärung schrittweise erlagen, da suchte eine lebhafte mystische Gegenströmung von neuem den hartbedrängten Glauben zu sichern, indem sie ihn von neuem in seine ursprüngliche Quelle, das Gemüt, zurückverlegte. Diese Mystik kümmerte sich nicht um dogmatische Spitzfindigkeiten und Streitigkeiten, um subtile Unterschiede von Glaubenslehren, selbst nicht von Konfessionen — daher nicht selten protestantische und katholische Mystik ineinander übergingen —: sie redete nicht die Sprache des Verstandes, sondern des Gefühls, daher beförderte sie nicht gelehrte Untersuchungen, sondern rang nach dem Ausdruck des überquellenden religiösen Empfindens, welches vorzugsweise in der Musik und im kirchlichen Hymnus ausströmte. So traten in dieser Zeit die großen religiösen Tondichter hervor wie die Kirchendichter, welche noch heute unübertroffen sind. Sie durften und konnten von dem zersetzenden Zweifel der Aufklärung unberührt bleiben; denn wer wäre im stande, eine Messe von Johann Sebastian Bach, die Hymnen eines Paulus Gerhard, oder die frommen Dichtungen des „Cherubinischen Wandersmannes" zu „widerlegen"?

Diese religiöse Gegenbewegung gegen die Aufklärung, welche bereits um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts hervortrat und dann bis weit in das achtzehnten Jahrhundert, ja selbst noch am Anfange des neunzehnten sich

fortpflanzte, hat die mannigfaltigsten Formen und verschiedensten Namen angenommen. Man bezeichnet sie wohl am besten mit dem später hervortretenden Namen des Pietismus. Nachdem er sich eine Zeitlang entwickelt hatte, verließ freilich auch der Pietismus sein ursprüngliches Gebiet; die einfache Forderung, daß das religiöse Leben sich auf das Gefühl zurückziehen solle, wurde allmählich ebenfalls zu einem System von Vorschriften und Lehrsätzen erhoben, welche der Beweisführung, der verstandesmäßigen Stütze bedurften und Propaganda und Widerlegung auf der einen, Angriffe und Polemik auf der anderen Seite hervorriefen. Daher kam es, was auf den ersten Augenblick verwunderlich scheint, daß späterhin der Pietismus sogar mit der Aufklärung in Verbindung trat und sich mit ihr zu einer einheitlichen Anschauung verband. Unter denen, welche eine solche Vereinigung von Pietismus und Aufklärung suchten und festhielten, befand sich auch der Königsberger Theologe Franz Albert Schulz, der auf Kant in seiner Jugendentwickelung den allergrößten Einfluß ausgeübt hat.

Indessen der Pietismus war der Gegenstoß gegenüber der Aufklärung ausschließlich auf religiösem Gebiete. Er wurde abgelöst durch eine viel allgemeinere Gegenströmung, welche um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts hervortrat, durch die Gefühls- oder Geniephilosophie. Nicht nur der religiöse Glaube, auch die übrigen positiven Lebensmächte, das Leben im Staate, in der Kunst, namentlich der Poesie, das sittliche, überhaupt das gesamte positive Leben des Einzelnen wie das der gesamten Menschheit in seiner geschichtlichen Entwickelung, revoltierten gegen die Ansprüche der Aufklärung. So wie um die nämliche Zeit — am Ausgange

des achtzehnten Jahrhunderts — die absolute Herrschaft des Königtums in einer politischen Umwälzung, so wurde durch diese Gedankenrevolution die absolute Herrschaft des Verstandes gestürzt. Religion und Poesie, überhaupt das gesamte geschichtliche und individuelle Leben des Menschen war für die Aufklärung nichts als ein Gegenstand der Erkenntnis geworden, alles das war ihr nur vorhanden, sofern und soweit es erkennbar war. Man mußte richtig logisch denken, um im stande zu sein, richtig zu glauben, ein gutes Kunstwerk zu schaffen oder es zu genießen, ein moralisch gutes Leben zu führen, oder die richtige Staatsverfassung finden zu können. Dagegen erhob sich die Gefühlsphilosophie mit immer heftigerer und leidenschaftlicher Empörung: Religion, Poesie, das menschliche Leben überhaupt wurzelt nicht im Verstande, sondern im Gefühl, nicht in der klaren logischen Verstandeserkenntnis, sondern in dem Chaos dunkler Vorstellungen, welche wir als Empfindungen bezeichnen. Sie sind etwas Ursprüngliches, Positives, welches vernichtet wird, wenn der kalte Verstand sie fassen und „aufklären" will. Wie waren nicht durch ihn alle jene positiven Lebensmächte verkümmert und verdorrt! Da wurde „Anleitung" gegeben, nach ein paar Regeln ein „richtiges" Kunstwerk hervorzubringen — da doch die Kunst Erzeugnis des Genies ist, welches aus dem dunkeln Schachte seines Innern das Gefühl hervorströmen läßt; da sollte mit ein paar Gemeinplätzen „Anleitung" gegeben werden zum richtigen moralischen Lebenswandel, während doch der gute Mensch in seinem dunklen Drange sich des rechten Weges wohl bewußt ist, kurz: die Aufklärung, die Verstandeserkenntnis hat dem menschlichen Dasein den positiven Lebensinhalt geraubt, sie hat den Menschen verbildet,

aber nicht gebessert, sie hat sein Wesen zerteilt, das ursprünglich eine harmonische Einheit bildete, ursprünglich, d. h. in dem Zustande der Natur, wo alles in ihm Gefühl war und wo er darum einig mit sich und der Natur lebte. Darum wurde die Zeit, in der diese Gefühlsphilosophie hervortrat, von nichts so mächtig ergriffen, als von den Schriften Rousseaus. Der Ruf, den Rousseau ertönen ließ: Zurück zur Natur! zum ursprünglichen Kindheitszustand der Menschheit, er stimmt in seinem letzten Resultate überein mit der Forderung der Gefühlsphilosophen, der Aufklärung den Rücken zu wenden und die mystische Einheit des menschlichen Daseins, wie sie nur im Gefühl zum Ausdruck kommt, wieder herzustellen. Dieser ursprünglichen Einheit des Menschen suchte man auf allen Wegen nachzuspüren. Daher lauschte man den Stimmen der Vorzeit in der Sturm- und Drangperiode der Litteratur, welche von diesen Gefühlsphilosophen ganz beherrscht war, versenkte man sich in die Naturpoesie und in die Glaubensvorstellungen unkultivierter Völker, oder solcher, die noch am Anfangspunkte aller geschichtlichen Entwickelung stehen. Es ist ein Schauspiel, welches nicht wenige ergreifende Momente bietet, zu sehen, wie dieses Geschlecht, das den Gipfel der Aufklärung erreicht hat, nun von ihr sich abwendet und von einem unaussprechlichen Sehnen nach dem ursprünglichen Kindheitszustande der Menschheit erfaßt wird. Dieses ganze Geschlecht gleicht seinem Repräsentanten Faust, der von der Erkenntnis, von der Verstandesaufklärung angewidert, den Tod sucht, bis ihn die Osterglocken, die ihn in seine Kindheit zurückversetzen, dem Leben wiedergeben.

Nicht nur für die gesamte Menschheit, sondern auch für

den Einzelnen sucht man den ursprünglichen Quell alles Menschlichen wieder aufzufinden. Zu keiner Zeit besaß ein Individuum für das andere eine solche Bedeutung. Man suchte das eigene Innere wie das des Freundes, des Geistesverwandten in allen Tiefen mit jener Aufmerksamkeit und begeisterten Hingabe zu durchforschen, mit der etwa ein Naturforscher in die tiefsten Schachte des Innern der Erde hinabsteigt, um ihre Geheimnisse zu ergründen. Man wühlte gleichsam in dem eigenen wie in dem fremden Innern, um beider Ursprung und Gesetz zu finden. Daher ist keine Zeit so reich an Selbstbekenntnissen und Selbstbiographien wie diese und der Freundschaftskultus einer ihrer charakteristischen Züge. Im Mittelpunkte aller und jeder Bestrebungen stand diesem Geschlechte der Mensch, der allgemeine wie der individuelle, nur wenig oder nichts galt ihm die Welt außer dem Menschen, wenn sie sich nicht zu ihm, seinen Wünschen und Hoffnungen, in irgend welche Beziehungen bringen ließ. Das gemeinsame Ziel dieser Vielheit von Bestrebungen, ihr Grundakkord gleichsam war die Frage: Welches ist die ursprüngliche Natur des Menschen, aus der alle seine verschiedenen Bestrebungen sich erklären, aus der alle verschiedenartigen Beziehungen seines Seins, sei es zu den Dingen, sei es zu den Menschen, sich herleiten lassen?

So führen alle diese Bestrebungen auf ein gemeinschaftliches Ziel hin, welches in der Philosophie Kants erreicht wurde. Hier war das Wort der Lösung für die Rätsel der Zeit gekommen. Tiefer als alle vor ihm ist Kant in die innersten Schachte der menschlichen Natur hinabgestiegen und hat hier den Brennpunkt seines Seins entdeckt, von welchem die Strahlen ausgehen, die das ge-

samte menschliche Dasein und mit ihm alles, was es rings umgibt, erleuchten. So vollendet Kant das vielhundertjährige Werk der Aufklärung dadurch, daß er sie aufklärt über sich selbst. Er gibt ihr damit zugleich eine neue Richtung, indem er einerseits die Rechte der Vernunft, die von allen Seiten in Frage gestellt waren, wieder herstellt und anderseits die Unabhängigkeit der positiven Lebensmächte von ihr sichert.

Zweites Kapitel.

Kants Jugendentwickelung und äußerer Lebensgang.

Das Zeitalter, welchem Kant angehört, ist das der Aufklärung, und Kant ist ihr größter Vertreter, der, indem er sie vollendete, eine neue Wendung herbeiführte. Daß diese gerade auf deutschem Boden eintrat und von einem deutschen Philosophen ausging, dazu hat eine Reihe gleichartiger Umstände günstig mitgewirkt. Später als in anderen Ländern, namentlich England und Frankreich, hatte der Geist der Aufklärung in Deutschland Boden gewonnen, aber alsbald war er hier auch am tiefsten erfaßt worden. Durch Leibniz, welcher die deutsche Aufklärung begründete, wurde Deutschland für mehr als ein Jahrhundert der klassische Boden der Philosophie. Der Geist des Leibnizschen Systems traf dabei zusammen mit einem wichtigen Charakterzuge der deutschen Nation. Im Mittelpunkte seiner Philosophie stand der Begriff der Individualität, und die Entwickelung, oft die übermäßige Pflege individueller Eigenart ist von jeher ein besonderer nationaler Charakterzug der Deutschen gewesen. Ihm verdankten sie die jahrhundertlange politische Zerrissenheit des deutschen Reiches, die niemals schlimmer war als im Zeitalter der Aufklärung, aber auch

den beispiellosen Aufschwung des geistigen Lebens, der in derselben Zeit stattfand. Ja, man kann sagen, daß beides, der äußerste Tiefstand des politischen und die höchste Erhebung des geistigen Lebens, in engster Wechselwirkung standen. Denn je kläglicher die öffentlichen Zustände waren, umsomehr und leichter wurden hochstrebende Geister zu einem innerlichen Leben zurückgetrieben, je weniger in der Politik öffentliche Wirksamkeit befriedigen konnte, desto eifriger suchte man sich der Pflege von Kunst und Wissenschaft hinzugeben. Äußere Einwirkungen hatten schon am Ende des siebzehnten Jahrhunderts diese Entwickelung mächtig gefördert. Der alles beherrschende französische Einfluß und das glänzende Beispiel Ludwigs XIV. hatten auch auf Deutschland hinübergewirkt, und so wetteiferten die Fürsten, den Glanz des französischen Hofes nachzuahmen. Dazu gehörte vor allem die Pflege der Künste und Wissenschaften; und wie viele auch diese zunächst nur als eine besondere Art des Prunkes betrachteten, es kam schließlich die Zeit, da bedeutende Fürsten auch auf Grund innerer Anteilnahme die Sache der Förderung geistigen Lebens zu der ihrigen machten.

Der größte unter diesen war der Philosoph von Sanssouci, in dessen Regierungszeit die Wirksamkeit Kants hauptsächlich fällt. Beide gehören notwendig zusammen, und es ist ganz gleich, ob man das Zeitalter dasjenige Friedrichs des Großen oder dasjenige Kants nennt. Eine große geistige Reform, wie sie Kant herbeiführte, konnte keinen günstigeren Boden finden, als in einem Staate, wo der Geist der Aufklärung derart herrschend geworden war, wie in dem Friedrichs des Großen. Aber, muß man hinzufügen, die weithin sich erstreckenden Wirkungen hätten die

Kantischen Gedanken nicht ausüben können, wäre das deutsche Geistesleben etwa in Preußen einheitlich zentralisiert gewesen, wie es beispielsweise in Frankreich der Fall war. Denn alles wahre Leben gründet sich stets auf das bunte freie Wechselspiel mannigfaltiger Kräfte. Eben dieses aber zeigte sich im achtzehnten Jahrhundert auf deutschem Boden. Die aufgeklärten Fürsten wetteiferten miteinander, ihre Länder, so klein sie auch sein mochten, zu Mittelpunkten geistigen Strebens zu machen, und der Erfolg dieses Wetteifers war, daß überall Musensitze entstanden, welche durch die Stammeseigentümlichkeit, durch die Individualität der hervortretenden Personen, selbst durch die geographische Lage immer ein besonderes charakteristisches Gepräge erhielten. Selbst innerhalb des preußischen Staates, dessen Gefüge damals nur sehr locker war, gab es derartige verschiedene Mittelpunkte. Wenn in Berlin die scharfe Verstandesaufklärung und das von den Franzosen beeinflußte schöngeistige Streben vorwaltete, so hatte in Königsberg, dem Schauplatze der Wirksamkeit Kants, die Aufklärung einen mehr ernsten Charakter und verlor sich nicht oder doch nur in sehr geringem Maße in jenes seichte Moralisieren und die frivole Skepsis, welche man anderwärts, namentlich in den alten, reichen Kulturstätten Hamburg, Leipzig, Berlin u. s. w. beobachtete.

Jedenfalls war so das deutsche Reich in unendlich viele Gebiete eines eigentümlichen geistigen Lebens zersplittert. Anders reflektierte und empfand, dachte und dichtete man in Berlin als in Eutin, anders in Königsberg und in Hamburg, in Düsseldorf, Münster, in Weimar u. s. w. Wie in den beiden anderen größten Blüteepochen der menschlichen Kultur, welche mit der Zeit Kants und Göthes

zu vergleichen sind, in dem Zeitalter des Perikles und dem der Medizäer, so fand auch hier dieses geistige Leben von ungeahntem Reichtum den günstigsten Boden gerade in dieser Mannigfaltigkeit und in diesem Nebeneinander der verschiedensten Bildungen.

Indessen steht gerade zu dem Glanze des geistigen Lebens, das sich allerorten entfaltete, das einsame, bescheidene, ruhige und stetige Denkerleben des Königsberger Philosophen in einem scharfen Gegensatz. Es gibt unter den großen Männern nur sehr wenige, deren Leben so einfach, so ruhig und so geradlinig verlaufen ist, wie dasjenige Kants. Hier findet man keine wildbewegte Jugend, kein Auf und Ab verzweifelter und erhobener Stimmungen, wodurch so oft gerade die Laufbahn des Genies gekennzeichnet ist. Große Leidenschaften sind dem Leben Kants fern geblieben, und so hat er die tiefsten Schmerzen, die daraus entspringen, aber allerdings auch die höchsten Wonnen, die damit verknüpft sind, nie erfahren. Er hat frühzeitig seinen Beruf erkannt und mit unerschütterlicher Festigkeit durchgeführt. Der Leitstern seines Lebens war die freie Selbstbestimmung, welche das eigene Sein und das Verhältnis zu den Dingen und Menschen ringsumher so fest reguliert, daß von jenem kaum irgend welche Abweichung und von diesen aus kaum irgend welche Eingriffe stattfinden können. So blieben ihm die Erschütterungen erspart, welche der Zusammenstoß des Einzelnen mit den Menschen und Dingen ringsumher herbeizuführen pflegt, und, sieht man von einem einzelnen Konflikt seines späteren Alters ab, so ist das leichte Wellenspiel seines Lebens kaum jemals zu einer heftigeren Bewegung verstärkt worden. Das Leben Kants bietet nicht den Anblick eines

Kometen, der plötzlich aus dem Dunkel herausleuchtet und dessen vielfach verschlungener Pfad dem Betrachter erglänzt, aber auch ihn blendet, sondern den Anblick eines jener ruhigen Wandelsterne, deren stets sich gleichbleibendes Licht allen auch gleichmäßig leuchtet und noch die entferntesten Beobachter erquickt.

Charakteristisch ist schon für das Leben Kants, daß es sich räumlich auf einem ganz engbegrenzten Schauplatz abspielt. Seine Vaterstadt Königsberg hat er nur wenige Jahre seines Lebens verlassen und selbst dann nur wenige Meilen von ihr sich entfernt.

Königsberg war eine größere Provinzialstadt wie viele andere, von einem mehr kleinstädtischen Gepräge, das wir aus den Schilderungen der guten alten Zeit kennen. Aber gerade unmittelbar vor und beim ersten Auftreten Kants hatte sie einen größeren, fast möchte man sagen weltstädtischen, und auf der andern Seite geschichtlichen Charakter erhalten. Von Königsberg war wenige Jahre vor der Geburt Kants der Glanz des preußischen Königtums ausgegangen. Hier war später, im siebenjährigen Kriege, der Sitz der russischen Okkupationsregierung, und es hatte sich auch allmählich ein reger Handels- und ein lebhafter Schiffahrtsverkehr entwickelt, welche den Gesichtskreis der Bewohner umsomehr erweitern mußten, als sich an diesem Zentralpunkte nicht nur die Angehörigen verschiedener Staaten, sondern auch Angehörige verschiedener Nationalitäten, Preußen, Polen, Litauer, Moskowiter, selbst asiatische Völkerschaften berührten. Diesen Doppelcharakter eines provinzialen und lokalen Wesens auf der einen Seite und einer freien weltbürgerlichen Erweiterung der Denk- und Gemütsart auf der andern Seite

zeigt auch der Grundcharakter ihrer Bewohner. Hier war noch jene hausbackene altväterliche Gesinnung vorherrschend, welche Friedrich Wilhelm I. dem ganzen preußischen Staate einzuimpfen gesucht hatte, man beobachtet dort jene bürgerliche Einfachheit und Ehrbarkeit, deren Karikatur das beschränkte Spießbürgertum ist, aber ebenso auch ein lebendiges allseitiges Sichregen, eine gewisse Gewandtheit, einen größeren Zug in der Lebensführung; und der zähe Freiheitssinn, der bereits in der Zeit des großen Kurfürsten nur nach langjährigen harten Kämpfen soweit bezwungen werden konnte, daß er sich dem einheitlichen preußischen Staatsgedanken unterordnete, kann ebensowohl zurückgeführt werden auf den eigenwilligen Trotz eines in seinem beschränkten Kreise beharrenden Bürgertums, als auf die Erweiterung des geistigen Horizontes, welche die Freiheitsideen damals in der ganzen Welt hervorbrachten.

In Königsberg hatte sich am Anfange des achtzehnten Jahrhunderts ein Sattlermeister Johann Georg Kant niedergelassen, der vorher in Tilsit gewohnt hatte, und dessen Vorfahren ehemals aus Schottland eingewandert waren. Seine Frau, Regina Reuter, gebar ihm elf Kinder, von denen das vierte unser Philosoph Immanuel war, der am 22. April 1724 geboren wurde. Von den Schwestern starben sechs schon sehr früh, von seinen Brüdern erreichte nur einer ein höheres Alter, der Theologie studierte und als Pfarrer in einem ostpreußischen Dörfchen, vier Jahre vor dem Philosophen, starb, ohne daß beide je in eine intime Berührung getreten wären. Ihn selbst überlebte nur die jüngste Schwester, eine Handwerkersfrau, welche die Pflegerin der letzten Tage seines Lebens wurde.

Die Eltern Kants waren überzeugte und treue An=

hänger des Pietismus, aber in jenem ursprünglichen Sinne, wonach das religiöse Leben, fern von allen äußerlichen Schaustellungen, in dem innersten Leben des Gefühls sich abspielen und in schlichter Frömmigkeit und Herzenseinfalt seinen Ausdruck finden sollte. Der Vater war ein ernster, ehrbarer, schlichter Handwerker, der vor allem Arbeit und Rechtschaffenheit forderte und nichts mehr haßte, als Lüge und Verstellung. Ihm wird besonders ein praktischer, auf das Nächstliegende gerichteter Sinn nachgerühmt. Er hat es verstanden, von seinen durch Krankheit getrübten Jahren abgesehen, durch ausdauernde Arbeit seine Familie redlich zu ernähren, so daß große Sorgen ihr fern blieben.

Eine weit tiefer angelegte Persönlichkeit war indessen die Mutter Kants, die, wie so vielfach gerade bei bedeutenden Menschen der Fall ist, zuerst den größten und nachhaltigsten Einfluß auf ihn gewann. Wir besitzen eine Reihe von Zeugnissen darüber, wie tief und dauernd diese Einwirkungen der Mutter gewesen sind. Ihr Hauptcharakterzug war die Innigkeit des Gemütslebens, mit der sich ein lauterer, jeder Aufopferung fähiger Charakter verband. So gering auch ihre Bildung war, die sie sich selbst mühevoll angeeignet hatte, so besaß sie doch einen natürlichen Scharfblick, und es scheint, daß sie schon früh die große Bedeutung ihres Sohnes Immanuel erkannte und sich deshalb seiner Erziehung mit besonderer Sorgfalt widmete. Was sie ihm gab, war kaum irgend welches Wissen, aber etwas, was mehr als das wert ist, die Läuterung und Festigung des Innenlebens und die Erfüllung desselben mit hohen, jugendlichen Ahnungen, welche die natürliche Vorstufe großer und umspannender Ideen des Mannes werden. Mit Vorliebe führte sie ihn oftmals hinaus ins Freie; sie weckte

ihm Auge und Herz für die Eindrücke der Natur und lehrte ihn dabei, alles auf die Güte Gottes zurückzuführen. „Nie werde ich," so sprach Kant noch im späteren Alter, indem er sich mit tiefer Rührung seiner Mutter erinnerte, „nie werde ich meiner Mutter vergessen, denn sie pflanzte und nährte zuerst den Keim des Guten in mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur, sie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immerwährenden heilsamen Einfluß auf mein Leben gehabt."

Sicher ist so viel gewiß, daß unter der Einwirkung seiner Eltern und besonders seiner Mutter zuerst die Keime jener ebenso tiefen wie strengen moralischen Anschauung gelegt wurden, die auch den Philosophen auszeichneten. Einem Freunde gegenüber äußerte er noch in späteren Jahren, er habe in der Zeit, da er selbst als Erzieher thätig gewesen, oft mit Rührung an die ungleich herrlichere Erziehung gedacht, die er selbst in seinem elterlichen Hause genossen, wo er nie etwas Unrechtes oder eine Unsittlichkeit gehört oder gesehen. Selbst als ihm in späteren Jahren die Verkehrtheit des Pietismus klarer vor Augen trat, schilderte er noch mit Verehrung die andere, reinere Art desselben, welche ihm in seinem elterlichen Hause entgegengetreten war. „Waren auch die religiösen Vorstellungen der damaligen Zeit," sagte er, „und die Begriffe von dem, was man Tugend und Frömmigkeit nannte, nichts weniger als deutlich und genügend, so fand man doch wirklich die Sache. Man sage dem Pietismus nach, was man will, genug, die Leute, denen er ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ihrer würdige Weise aus. Sie besaßen das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen inneren Frieden, der durch

keine Leidenschaft beunruhigt wurde. Keine Not, keine Verfehlung versetzte sie in Mißmut, keine Streitigkeit war vermögend, sie zum Zorn und zur Feindschaft zu reizen. Mit einem Worte, auch der bloße Beobachter wurde unwillkürlich zur Achtung hingerissen.“ —

Diese reinere achtungswerte Form des Pietismus findet sich auch bei dem Manne, der, von den Einwirkungen des Elternhauses abgesehen, auf Kants Jugendentwickelung den bedeutendsten Einfluß gehabt hat, Franz Albert Schulz. Er spielt auch in der inneren Kulturgeschichte des preußischen Staates und insbesondere der östlichen Provinzen keine geringe Rolle. Er war aus der Haupt-Pflanzstätte des Pietismus, Halle, hervorgegangen, war aber hier auch der Wolffischen Philosophie und ihrem Urheber persönlich näher getreten und hatte beides, Pietismus und Wolffische Aufklärung, so gut zu vereinigen gewußt, daß er in jedem der ursprünglich so feindlich gesinnten Heerlager das höchste Ansehen erlangte. Der Pietismus betrachtete ihn als seinen Apostel, und Wolff anderseits wußte die Bedeutung seines Schülers so hoch zu schätzen, daß er gesagt haben soll: „Hat mich je einer verstanden, so ist es Schulz.“ Noch in jungen Jahren — kaum 37 Jahre alt — wurde er als Konsistorialrat und Prediger nach Königsberg berufen, wo er bald nach den verschiedensten Richtungen hin eine glänzende und fruchtbare Wirksamkeit entfaltete. Er erhielt bald eine theologische Professur an der Universität und übernahm dabei die Leitung des collegium Fridericianum, eines Gymnasiums, welches, nach dem Muster der Francke'schen Stiftungen in Halle eingerichtet, wie diese in erster Linie bestimmt war, eine Pflanzschule des Pietismus zu werden. In all diesen ver-

schiedenen Ämtern wurde sein Einfluß bald tonangebend, nicht bloß in der Stadt Königsberg, sondern in dem ganzen Osten des preußischen Staates, und das hohe Ansehen, welches er beim Könige genoß, trug dazu bei, diesen Einfluß zu erweitern, der sich ebensowohl auf die Lauterkeit und Menschenfreundlichkeit seines Charakters, wie auf seine große geistige Begabung gründete. Schulz war unter dem Volke, bei den einfachen schlichten Bürgersleuten ebenso beliebt und angesehen als Seelsorger, wie er es bei den Studierenden als philosophischer und theologischer Lehrer war. Als Pädagoge hat er sich nicht nur durch die Leitung des Fridericianums, welches er zu hoher Blüte brachte, sondern auch durch die umfassenden Reformen, welche er in dem gesamten Schulwesen des Ostens einführte — fast alle Reskripte und Verordnungen dieser Zeit rühren von ihm her — ein bleibendes Andenken gesichert.

Schulz war es, an den sich Kants Mutter zuerst um Rat und Beistand wandte, als sie auf die geistige Begabung ihres Sohnes aufmerksam geworden war; ihm, als dem verehrten Seelsorger, brachten die Eltern Kants, namentlich die Mutter, unbedingtes Vertrauen entgegen, und Schulz hat sich desselben in jeder Beziehung würdig erwiesen. Er hat auf der einen Seite zunächst für das materielle Fortkommen Kants manches gethan, obwohl seine Eltern ökonomisch sich in einer hinreichend guten Verfassung befanden, um eine größere Hilfe entbehrlich zu machen. Aber was noch mehr ist, Schulz ist für den Philosophen während seiner Knaben- und Jünglingszeit ein Führer und Berater gewesen, bis zu dem Augenblicke, wo dieser stark genug war, seinen eigenen Weg zu verfolgen. Zeitlebens hat Kant dieser Einwirkung mit warmer Liebe und Dankbarkeit ge-

dacht, und noch in den spätesten Lebensjahren war es ein Lieblingsgedanke, mit dem er sich wiederholt beschäftigte, dem verehrten Führer seiner Jugend in pietätvoller Gesinnung ein litterarisches Denkmal zu setzen, ein Plan, der nur infolge seiner zunehmenden Altersschwäche unausgeführt blieb.

Sofern man überhaupt den prekären Versuch machen will, die Quellen nachzuweisen, aus denen ein bedeutender Geist seine wichtigsten feststehenden und bestimmten Elemente gewonnen hat, so ist zweifellos, daß in der Einwirkung von Franz Albert Schulz eine der wichtigsten dieser Quellen gesucht werden muß. Durch ihn wurde — ein besonders glückliches Zusammentreffen — den Vorbildern, welche der Knabe im Elternhause vor Augen gehabt hatte, nicht nur kein Abbruch gethan, sondern sie wurden ergänzt, erweitert und vertieft. Auch Schulz war ein Pietist ohne zelotischen Eifer, von jener Milde der Denkungsart und jenem vertieften Gefühlsleben, welche den ursprünglichen reinen Pietismus charakterisierte, von dem auch die Eltern Kants beseelt waren. Indessen dieser Pietismus von Schulz besaß etwas, wovon bei jenen einfachen Handwerksleuten natürlich nicht die Rede war, nämlich die Ergänzung des Glaubensgefühls durch eine ausgedehnte Gedankenarbeit, und die Verbindung beider zu einem System wohldurchdachter Überzeugungen. Und man darf wohl vermuten, obwohl uns direkte Zeugnisse darüber natürlich nicht vorliegen, daß Schulz, der die strenge Dialektik der logischen Begriffsbildung der Wolffischen Schule mit dem, möchte man sagen, kindlichen Glaubensgefühl des Pietisten in so merkwürdiger Weise verband, in dem jugendlichen Geiste des Philosophen zuerst das Bewußtsein jenes

Gegensatzes geweckt hat, von welchem später seine ganze Weltanschauung sich beherrscht zeigt, des Gegensatzes zwischen dem Leben der Erkenntnis und dem des sittlich-religiösen Handelns — daß er vielleicht nicht nur das Bewußtsein dieses Gegensatzes geweckt hat, sondern durch sein eigenes Beispiel auch das Bedürfnis, ihn zu überwinden.

Im Jahre 1733 wurde Kant in das von Schulz geleitete Collegium Fridericianum aufgenommen, und er hat dasselbe bis zum Jahre 1740, in welchem er zur Universität überging, besucht. Von seiner äußeren wie inneren Entwickelung in dieser Periode ist wenig Bemerkenswertes zu berichten. Wenn auch die Begabung des Knaben schon frühzeitig Aufmerksamkeit erregte, so deutete doch noch nichts auf die künftige Größe hin. Es gab im Gegenteil mancherlei, was ihn hinter seine Altersgenossen zurücktreten ließ. So hatte seine schwächliche Körperkonstitution und anderseits die früh hervortretende Richtung auf das Innenleben bei dem Knaben, wie so häufig in solchen Fällen, eine große Schüchternheit erzeugt, welche ihm im Verkehr mit den Altersgenossen manche Unannehmlichkeit bereitete und häufig auch seine Talente nicht in dem Maße hervortreten ließ, wie das sonst wohl der Fall gewesen wäre. Diese Schüchternheit war freilich weit entfernt von Mangel an Mut; im Gegenteil, es werden einige Züge berichtet, welche zeigen, daß schon der Knabe jene Furchtlosigkeit und mutvolle Entschlossenheit besaß, welche aus einer ernsten sittlichen Grundstimmung des Gemüts hervorgeht. Es wird noch berichtet, daß Kant während seiner Schulzeit oft eine außerordentliche Vergeßlichkeit und Zerstreutheit zeigte, was bei seiner ursprünglichen geistigen Veranlagung nicht zu verwundern ist.

Auch in Bezug auf die innere Entwickelung Kants ist diese Schulzeit auf dem Collegium Fridericianum nur in einigen Punkten von bemerkenswertem Einfluß gewesen. Der pietistische Charakter der Anstalt brachte es mit sich, daß der religiösen Unterweisung, den Andachtsübungen und Betstunden ein außerordentlich breiter Spielraum zugewiesen wurde. Jeder Unterrichtstag begann mit einer größeren gemeinsamen Andacht, jede Lehrstunde begann und schloß mit einem Gebet, und auch noch außerhalb des Unterrichts wurden die Knaben zu zahlreichen Andachtsübungen und religiösen Belehrungen in der Schule herangezogen sowie zu häuslichen Gebetübungen unaufhörlich ermuntert. Die Folge, welche ein derartiges Zwangssystem, in Dingen, die keinen Zwang vertragen, bei geistig geweckten Menschen stets ausübt, trat auch bei Kant wie bei vielen seiner bedeutenderen Mitschüler hervor: sie empfanden diese befohlene Andacht als eine Heuchelei und wurden dadurch mit Widerwillen gegen solche äußerliche Observanzen überhaupt erfüllt. Diese Jugenderfahrungen machen die harten Worte erklärlich, welche später der Philosoph in seiner Religionslehre gegen das Gebet, selbst in seinen allgemeinsten Formen, richtet. Einer seiner Mitschüler, Ruhnken, spricht später in einem Briefe geradezu von der „bösen Zeit, welche sie unter dem Zwange fanatischer Zuchtmeister hätten durchmachen müssen".

Unter den Lehrern, welche neben Schulz an der Anstalt wirkten, hat nur einer einen größeren Einfluß auf Kant erlangt, der klassische Philologe Heidenreich, der die griechischen und lateinischen Autoren nicht in der üblichen trockenen scholastischen Manier, sondern in freier und geistvoller selbständiger Auffassung den Knaben erklärte. Durch

Heidenreich wurde Kant früh mit der Bewunderung und Verehrung gegen das klassische Altertum erfüllt, welche ihm zeitlebens geblieben ist. Durch ihn wurde es auch bewirkt, daß Kant auf der Schule sich zunächst in den klassischen Studien am meisten auszeichnete. Er eignete sich hier nicht nur eine umfassende Kenntnis der alten Autoren an, von denen er vieles, namentlich aus dem Werke des Lukrez „de natura rerum“, noch im späteren Alter citieren konnte, sondern auch einen gewandten und eleganten lateinischen Stil, der in den lateinischen Schriften seiner ersten Periode hervortritt. Er selbst sah sich schon im Geiste als den zukünftigen Philologen und schrieb seinen Namen nach der damaligen Sitte der Gelehrtenwelt latinisiert „Kantius“. Auch unter seinen Mitschülern und Lehrern war man der Meinung, daß der junge Kant später als Philologe sich Anerkennung erwerben und dereinst an der Interpretierung klassischer Autoren sich ehrenvoll beteiligen werde. Neben ihm glänzten besonders noch zwei seiner Mitschüler durch ihre Leistungen auf dem Gebiete der klassischen Studien, der obenerwähnte Ruhnken und ein gewisser Kunde. Nur einer von diesem Dreigestirn hat die Erwartungen erfüllt, nämlich David Ruhnken, der später als Professor der klassischen Philologie an der in diesen Studien bedeutendsten Universität, in Leyden, wirkte, und der als Ruhnkenius einer der glänzendsten Namen der modernen klassischen Philologie geworden ist. Kunde dagegen wurde durch widrige Schicksale verhindert, seine Talente zu entfalten. Er bekam ein kleines, mühseliges Schulamt als Rektor einer Stadtschule in Rastenburg und rieb sich hier vollständig auf, so daß er eines frühzeitigen Todes starb. — Neben den klassischen Studien waren die übrigen Fächer nur in

sehr dürftiger Weise vertreten, vor allem die Naturwissenschaften und die Philosophie. Eine Neigung zur Philosophie konnte durch den Unterricht der trockenen Schulpedanten, welche sie lehrten, nicht erweckt werden, und Kant kam noch später mit seinen Freunden darin überein, daß von den damaligen Lehrern auch nicht einer die Flamme der Philosophie erwecken, sondern höchstens ausblasen konnte.

Im Jahr 1740, demselben Jahre also, in welchem Friedrich der Große den Thron bestieg, bezog Kant die Königsberger Universität. Der Wunsch seiner Eltern war es gewesen, ihn die geistliche Laufbahn einschlagen zu sehen, und Schulz hatte das Seinige dazu beigetragen, um diese Richtung zu fördern. Kant trug ihr notgedrungen soweit Rechnung, daß er als Student der Theologie sich inskribieren ließ, aber zweifellos hat die Absicht, einst das Studium der Theologie zum Lebensberuf zu wählen — wenn sie überhaupt vorhanden gewesen — nur kurze Zeit bestanden. Der äußerliche Formalismus der pietistischen Erziehung hatte ihn bereits auf der Schule zu sehr abgestoßen, und anderseits regte sich in ihm auch schon zu sehr die Kraft des selbständigen originalen Denkens, als daß er sich mit der Gebundenheit des Denkens, wie sie in der Theologie vorhanden ist und damals besonders stark vorhanden war, hätte befreunden können. Es wird berichtet, Kant habe, dem damaligen Brauche folgend, schon als Student einige Male gepredigt, aber ohne sonderlichen Erfolg. Am Ende seiner Studienzeit habe er auch den Versuch gemacht, sich um ein Lehramt — die übliche Vorstufe für das geistliche Amt — zu bewerben, sei aber gegenüber einem ganz untergeordneten Konkurrenten zurück-

gesetzt worden, und diese Erfahrung habe ihn ganz besonders zu dem endgültigen Entschlusse bestimmt, der geistlichen Laufbahn für immer zu entsagen. Diese Erzählung ist nicht ganz zweifellos beglaubigt, aber wie es sich mit ihr auch verhalten mag, jedenfalls konnten derartige äußere Einwirkungen nur von untergeordneter Bedeutung sein bei einem Manne, der schon so frühzeitig sein Leben und seine Thätigkeit von innen heraus und nach festen Grundsätzen zu gestalten suchte.

Was ihn vor allem der Theologie für immer entfrembete, das waren die Einwirkungen, welche er auf der Universität von seiten der Wissenschaften empfing, die ihm auf der Schule so gut wie völlig unbekannt geblieben waren, nämlich der Philosophie, der Mathematik und Naturwissenschaften. Hier ist vor allen Dingen der Einfluß eines Mannes von entscheidendster Bedeutung für Kants Entwickelung geworden, das ist Martin Knutzen. Er war etwa ein Jahrzehnt älter als Kant und hat insofern manche Ähnlichkeit mit ihm, als auch er zeitlebens sich auf das stille Gelehrtendasein beschränkte und aus seiner Vaterstadt Königsberg sich nie über einige Meilen entfernt hat. Aber im Gegensatze zu Kant war Knutzen ein frühreifes Genie, das am Anfange die überschwenglichsten Hoffnungen erweckte, die dann, wie es so häufig der Fall ist, nur zum Teil erfüllt wurden. Bereits im Alter von 21 Jahren erhielt er eine Professur an der Königsberger Universität, konnte aber dann infolge widriger äußerer Umstände nicht weiter aufrücken, und starb bereits im Jahre 1751, im Alter von 37 Jahren, durch allzugroße geistige Anstrengungen frühzeitig aufgerieben. Er hatte wie Kant von Franz Albert Schulz

die bedeutendste Einwirkung erfahren und suchte gleich diesem Pietismus und Aufklärung durch Philosophie zu vereinigen. Aber im Gegensatze zu Schulz war sein Hauptinteresse — obwohl er eine Art polyhistorischer Gelehrsamkeit hatte — weniger der Theologie, als der Mathematik und der Philosophie zugewandt. Er ist einer der bedeutendsten Vertreter der Wolffischen Schule geworden, deren Gedanken er in mehrfacher Beziehung fortgebildet hat.

Knutzen war es, von dem unter allen akademischen Lehrern Kant die bedeutendsten Einwirkungen empfing. Er hörte alle seine Vorlesungen und trat sehr bald zu ihm auch in ein freundschaftliches Verhältnis, so daß er nicht nur mündlichen Gedankenaustausch mit ihm pflegte und sich in seinen eigenen Studien von ihm beraten ließ, sondern auch die Bibliothek seines Lehrers benutzte, die ihm dieser unbeschränkt zur Verfügung stellte. Kant studierte hier namentlich die philosophischen Schriften der Wolffischen Schule, aber auch die der Engländer, und dabei war es Knutzen, der ihm vor allem die bedeutungsvolle Bekanntschaft mit den Anschauungen Newtons vermittelte.

Neben Knutzen übte nur noch der Professor der Physik, Teske, einigen Einfluß auf Kant aus. Aber während er von dem ersteren stets mit der größten Liebe und Verehrung spricht — er nannte ihn zuweilen *seinen* Knutzen — so hat er über den letzteren sich in weit weniger günstigem Sinne geäußert, so daß es scheint, als habe Teske seinem wissensdurstigen Geiste mehr einige positive Kenntnisse vermittelt, als dauernde und nachhaltige Anregung gegeben. Auch die Vorlesungen von Schulz hat Kant besucht, und sie waren die einzigen innerhalb der theologischen Fakultät,

welche ihm Interesse abgewannen. Für dasjenige Studium, welches während der Schulzeit für ihn im Vordergrunde gestanden hatte, die klassische Philologie, fand er auf der Universität keinerlei Anregung und Förderung, und die Absicht, sich ihr ganz zu widmen, ist jedenfalls schon sehr früh aufgegeben worden.

Mit der Veröffentlichung einer Dissertation „Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte", die er im Geist und unter dem Beifall seines Lehrers Knutzen anfertigte, brachte Kant im Jahre 1744 seine Universitätsstudien zum Abschluß. Bereits im Jahre vorher war sein Vater gestorben, dem seine Mutter noch einige Jahre früher im Tode vorangegangen war. Ein gut situierter Oheim, ein Schuhmachermeister Richter, hatte sich des Verwaisten angenommen und auch den größten Teil der Druckkosten für seine Dissertation bestritten. Einen andern Teil seines Unterhalts hatte er durch Stipendien gewonnen, die ihm sein Gönner Schulz verschafft hatte, und außerdem sich durch Unterricht einigen Nebenerwerb verschafft. Als er seine Studien zum Abschluß gebracht hatte, stand es für ihn bereits völlig fest, daß er keine andere Laufbahn einschlagen werde, als die wissenschaftliche des akademischen Lehrers; aber um das zu können, bedurfte er zunächst einer sicherern ökonomischen Grundlage seines Lebens, die ihm damals ausschließlich die Hauslehrerthätigkeit bieten konnte. Ihr wandte sich deshalb Kant kurz entschlossen zu, und er hat nicht bloß sieben Jahre, wie Jakob um Lea, sondern neun Jahre um die Würde des akademischen Lehrers gekämpft und geworben. Mit siebzehn Jahren hat Kant die Universität bezogen, mit zweiundzwanzig seine Studien beschlossen und erst nach neunjähriger Thätigkeit als Haus-

lehrer, im Alter von zweiunddreißig Jahren, seine Laufbahn als Privatdozent begonnen.

An drei verschiedenen Stellen, aber immer in unmittelbarer Nähe von Königsberg, ist Kant als Hauslehrer thätig gewesen: zuerst bei einem reformierten Prediger Andersch in Judschen bei Gumbinnen, sodann in der Familie des Herrn von Hülsen auf dem Gute Arensdorf bei Mohrungen (Herders Geburtsort), zuletzt in Rastenburg bei dem Grafen Kayserling, der indessen den größten Teil des Jahres in Königsberg selbst zubrachte. Über Kants gesamte neunjährige Hauslehrerthätigkeit sind uns nur äußerst dürftige Nachrichten erhalten. Er selbst sagt einmal im Hinblick auf dieselbe, daß seine pädagogische Theorie besser gewesen sei als seine Praxis. Indessen scheint es doch, daß der Philosoph hier zu bescheiden über sich gedacht hat. Denn schon die erfolgreiche Wirksamkeit, die Kant als akademischer Lehrer später entfaltete, läßt wohl darauf zurückschließen, daß er auch als Erzieher und als Lehrer in den Elementen der Wissenschaften Erfolge erzielt hat. Es geht dies auch schon daraus hervor, daß die Familien Hülsen und Kayserling ihm während des ganzen Lebens die treueste Dankbarkeit und Freundschaft bewahrten. Wie bedeutend der Einfluß Kants auf seine jungen Zöglinge gewesen ist, bezeugt eine interessante Thatsache. Noch ehe durch die Reformgesetzgebung von Stein und Hardenberg nach dem Jahre 1806 die Leibeigenschaft aufgehoben wurde, war sie freiwillig von seiten einer Reihe hervorragender Adliger aufgehoben worden, und unter den ersten befanden sich die jungen Hülsen, deren Erzieher Kant gewesen war.

Welche Bedeutung die Zeit der neunjährigen Thätigkeit als Hauslehrer für Kants eigene Entwickelung gehabt

hat, darüber sind nur Mutmaßungen möglich, da uns direkt fast nichts berichtet ist. Aber vergleicht man die Schriften, welche er am Beginne seiner akademischen Laufbahn veröffentlichte, mit der oben erwähnten Dissertation, so bemerkt man sofort den außerordentlichen Abstand beider, und kann danach ermessen, wie sehr in jener Zeit die Gedankenwelt Kants sich erweitert und vertieft hat.

Im Jahre 1755 gab Kant seine Hauslehrerthätigkeit endgiltig auf und kehrte nach Königsberg zurück, um sich als Privatdozent der Philosophie zu habilitieren. Er bedurfte dazu zunächst der Einreichung einer lateinisch geschriebenen Promotionsschrift; die Kantische handelte „Über das Feuer", und sein früherer Lehrer Teske, der sie zu begutachten hatte, lobte sie nicht bloß, sondern erklärte, daß er selbst reiche Belehrung daraus geschöpft habe. Kant promovierte mit dieser Schrift im Juni 1755. Auf Grund einer zweiten, ebenfalls lateinisch geschriebenen Schrift „Neue Beleuchtung der Grundprinzipien metaphysischer Erkenntnis", die er in öffentlicher Disputation verteidigte, wurde er im September desselben Jahres als Privatdozent an der Universität zugelassen. Da aber kurz vorher ein ministerielles Reskript ergangen war, daß niemand zu einer Professur befördert werden sollte, der nicht vorher dreimal über eine Abhandlung disputiert habe, so veröffentlichte und verteidigte Kant im April 1756 noch eine dritte Schrift, welche, ebenfalls lateinisch geschrieben, den Titel „Physische Monadologie" führte.

Noch in demselben Wintersemester eröffnete Kant seine Vorlesungen, und der große Zuhörerkreis, der sich gleich anfangs wider seine Erwartungen um ihn sammelte, durfte ihn zu der Hoffnung berechtigen, daß er auch in

seiner äußeren Stellung rasch aufrücken werde. Aber darin fand er sich getäuscht. Kant blieb fünfzehn Jahre lang Privatdozent. Er stand im zweiunddreißigsten Lebensjahre, als er die akademische Laufbahn antrat, und im siebenundvierzigsten als er eine Professur erhielt. Die Gründe für dieses langsame Vorrücken liegen gewiß zum Teil darin, daß gerade die originalen Talente in ihrem äußeren Fortkommen im Anfange immer größeren Schwierigkeiten begegnen, als diejenigen, welche sich dem Herkommen anschließen und in dem gewohnten Geleise bleiben; zum Teil wirkten aber auch äußere Umstände ungünstig ein. Als Kant sich habilitierte, befand man sich unmittelbar vor dem Ausbruche des siebenjährigen Krieges, welcher die Provinz Ostpreußen infolge der Invasion der Russen in starke Mitleidenschaft zog. Kant hatte sich bereits kurze Zeit nach seiner Habilitation um die außerordentliche Professur beworben, welche früher sein Lehrer Knutzen inne gehabt hatte, und die durch dessen Tod im Jahre 1751 erledigt war. Allein der drohende Ausbruch des Krieges veranlaßte die preußische Regierung, diese wie andere außeretatsmäßige Professuren vorläufig unbesetzt zu lassen. Zwei Jahre später, im Jahre 1758 — das Jahr der Schlacht von Zorndorf — war an der Königsberger Universität die Professur der Logik und Mathematik erledigt. Kant bewarb sich um dieselbe und mit ihm zugleich ein anderer Privatdozent, namens Buck, der schon einige Jahre länger als Kant gelehrt hatte. Die Russen waren damals die Herren von Königsberg, und die gesamte Militär- und Zivilverwaltung, zu welch' letzterer auch die Aufsicht über die Universität gehörte, war in die Hände eines Generals gelegt worden. Allem Anschein nach war dieser — ein Herr von Korff

— von redlichem Eifer für das Beste der Wissenschaft erfüllt, aber als Kriegsmann ohne die Fähigkeit, auf dem Felde der Logik und Metaphysik eine sachgemäße Entscheidung zu treffen. So mußte einfach das Anciennitätsverhältnis maßgebend sein, und an Kants Stelle wurde jener Buck in die ordentliche Professur eingesetzt, dessen Name seitdem gänzlich verschollen ist.*)

Einer der Biographen Kants, Borowsky, hat von dieser Bewerbung eine Episode überliefert, die von besonderem Interesse ist. Unter denen, welche Kants Bemühungen aufs nachdrücklichste unterstützten, befand sich auch sein Lehrer Schulz. Aber ehe dieser sich für ihn verwandte, ließ er ihn zu sich entbieten, um über seine theologischen Vorstellungen oder wegen gewisser Bedenken, die er selbst über Kants religiöse Anschauungen hatte, beruhigt zu werden. Gleich beim Eintritt ins Zimmer legte er ihm in einem feierlich ernsten Tone die Frage vor: Fürchten Sie auch Gott von Herzen? Es ist klar, daß eine solche Frage nur gestellt werden konnte, wenn Kant bereits damals sich von der Religiosität im gewöhnlichen, unfreien dogmatischen Sinne entfernt hatte, und es ist nicht recht verständlich, wie dieser Erzählung eine andere Deutung gegeben werden konnte.

Erst mit dem Jahre 1762, als nach der Thronbesteigung Peters III. der Friede zwischen Preußen und Rußland zu stande kam, besserten sich auch die Verhält-

*) Vor kurzem wurde in der Zeitschrift „Kant-Studien" ein Brief veröffentlicht, den Kant damals zur Bewerbung um die in Rede stehende Professur direkt an die Kaiserin Elisabeth von Rußland gerichtet hat.

nisse an der Königsberger Universität, und Kant durfte hoffen, die erstrebte Professur bald zu erhalten. Er hatte in der Zwischenzeit seine Vorlesungen über einen großen Kreis von Lehrfächern ausgedehnt. Er las nicht nur über Physik, Mathematik, Logik, Metaphysik und Moralphilosophie, sondern auch über physische Geographie, Astronomie, Anthropologie, denen er später noch Vorträge über natürliche Theologie oder Religionsphilosophie und Ästhetik hinzufügte. Sein Einfluß und seine Bedeutung als Privatdozent war von Jahr zu Jahr gewachsen. Schon in dieser Zeit war es häufig vorgekommen, daß die von Kant gewählten Hörsäle sich für die große Zuhörerschaft als zu klein erwiesen und man draußen in der Thür stehend ihm zuhörte. Daneben hielt er noch Privatvorlesungen, z. B. vor einer Reihe von russischen Offizieren über physische Geographie, und führte die Aufsicht über einzelne vornehme Adlige, welche an der Universität Königsberg studierten. In den akademischen Ferien erteilte er auch wohl auf benachbarten Gütern direkt Privatunterricht. Alle diese Einnahmen waren für die bescheidene Lebensführung Kants vollkommen ausreichend, auch nachdem die Unterstützung weggefallen war, welche ihm auch während seiner Habilitierung sein Oheim Richter gewährt hatte. Es waren also weniger materielle Beweggründe als das Verlangen nach einer höheren, seiner Wirksamkeit angemessenen autoritativen Stellung, welche ihn veranlaßten, sich von neuem um eine Professur zu bewerben.

Inzwischen war auch die preußische Regierung auf Kant aufmerksam gemacht worden, besonders durch eine seiner Schriften „Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral.“ Diese Schrift war aus

Anlaß einer Preisfrage der preußischen Akademie der Wissenschaften entstanden, Mendelssohn hatte dabei den ersten, Kant den zweiten Preis erhalten. Gleichzeitig war auch der Ruf von dem Erfolg der Kantischen Vorlesungen bis nach Berlin gedrungen, und dies alles legte der Regierung den Wunsch nahe, Kant für seine Verdienste entsprechend zu belohnen. Da seine Vorlesungen sich über so viele Fächer erstreckten, so glaubte man, daß er jedem gewachsen sei und bot ihm deshalb im Jahre 1762 eine erledigte Professur der — Dichtkunst an. Damals waren eben die Wissenschaften noch nicht so fest abgegrenzt wie heute, wo selbst die einzelnen Spezialitäten einer und derselben Wissenschaft sich oft hermetisch von einander abschließen, sondern sie standen in den engsten Beziehungen, so daß häufig genug ein Professor der Logik zu einer Professur der Physik, der Dichtkunst, der Mathematik, der Astronomie, allenfalls der Theologie und der Medizin aufrückte, aus innern wie aus äußern Gründen, wenn z. B. eine dieser Professuren höher dotiert war als eine andere. Unter solchen Umständen wäre es nichts Auffallendes gewesen, wenn Kant, selbst gegen seine Neigung, einstweilen die Professur der Dichtkunst übernommen hätte, um später eine andere zu erhalten, die seinen Neigungen besser entsprach. Indessen er lehnte das Anerbieten der Regierung ab, weil die Annahme desselben ihm Verpflichtungen auferlegt hätte, die ihn allzusehr aus seinem Gedankenkreise entfernt hätten, und für die er anderseits sich auch nicht geeignet glaubte. So hatte der Professor der Dichtkunst die Verpflichtung, bei akademischen Festlichkeiten, bei den verschiedensten offiziellen Anlässen, namentlich patriotischen Gedenktagen, am Geburtstage des

Königs oder aus Anlaß eines freudigen Ereignisses in der Königsfamilie, als Gelegenheitsdichter aufzutreten. Ganz besonders diese lästigen Verpflichtungen bestimmten Kant zur Ablehnung; mit welchem Recht ersieht man z. B. daraus, daß der bekannte Freund Hamanns und Herders, Lindner, der die Professur erhielt, noch ehe er an seinem Bestimmungsorte eingetroffen war, die dringende Aufforderung erhielt, „als der Professor poeseos das Carmen zu dem Weihnachtsfeste und zwei deutsche Gedichte zu der Krönung des Königs mit erster Post einzuschicken.“ Trotz dieser Ablehnung schickte der damalige Justizminister und Großkanzler von Fürst ein Reskript an die preußische Provinzialregierung, in welchem es heißt: „desungeachtet sind Wir nicht weniger gnädig entschlossen, den Magister Immanuel Kant zum Nutzen und Aufnehmen der dortigen Academie bei einer anderweitigen Gelegenheit zu placieren und befehlen Euch demnach in Gnaden, auf was Art solches am Füglichsten geschehen kann, befohlener Maßen Uns annoch allergehorsamst anzuzeigen.“ Und schon in dem Reskripte, welches Kant die Professur der Dichtkunst anbot, hatte derselbe Minister sich geäußert: „Uns ist ein dortiger gewisser Magister Immanuel Kant durch einige seiner Schriften bekannt geworden, aus welchen eine gründliche Gelehrsamkeit hervorleuchtet.“

Indessen eine solche Gelegenheit, wie sie das ministerielle Reskript in Aussicht nahm, wollte sich sobald nicht zeigen. Erst ein Jahr später, 1765, fand sich die Möglichkeit, Kant wenigstens eine kleine feste Besoldung zuzuweisen. Damals war die Stelle eines Bibliothekars an der königlichen Schloßbibliothek erledigt. Kant bewarb sich um die Stelle, und sie wurde, wie es in dem vom

König selbst unterzeichneten Reskript heißt, „dem geschickten und durch seine Schriften berühmt gemachten Magister Kant“ anvertraut. Mit dieser Stelle war das bescheidene jährliche Einkommen von 62 Thalern verbunden; es bildete die erste feste amtliche Besoldung, und Kant stand in seinem zweiundvierzigsten Lebensjahre, als sie ihm zu teil wurde.

Inzwischen hatte sich sein Ruf auch außerhalb des preußischen Staates verbreitet, und so erhielt er im Jahre 1769 fast zu gleicher Zeit eine ehrenvolle Berufung als ordentlicher Professor nach Erlangen und eine eben solche nach Jena. Kant unterhandelte schon mit der Universität Erlangen, als sich ihm die Aussicht eröffnete, eine seinen Wünschen entsprechende Stellung in Königsberg selbst zu erlangen. Im März 1770 wurde die Professur der Mathematik erledigt. Um diese bewarb sich eben derselbe Buck, welchen damals der russische General von Korff Kant vorgezogen hatte, und er erhielt sie. Dadurch wurde seine frühere Professur der Logik und Methaphysik frei, welche nunmehr Kant übertragen wurde. Nach den Statuten der Universität war er verpflichtet, vor Antritt der Professur eine lateinisch geschriebene Dissertation öffentlich zu verteidigen. Es geschah mit der Schrift „Über die Form und Prinzipien der sinnlichen und intelligiblen Welt.“ In dieser Schrift traten zum erstenmale die Grundzüge der kritischen Philosophie hervor, welche er mehr als ein Jahrzehnt später in der „Kritik der reinen Vernunft“ der Welt vor Augen legte. So ist das Jahr 1770 epochemachend für Kants äußeres und inneres Leben.

In der Disputation, durch welche Kant diese Schrift verteidigte, war sein Respondent Markus Herz gewesen,

der bald darauf nach Berlin zurückkehrte und als Arzt dauernd dort ansässig blieb. Es ist bekannt, welch' einen einflußreichen Boden Herz in den wissenschaftlichen und litterarischen Kreisen Berlins gewann, ebenso er selbst wie seine geniale Frau, die berühmte Henriette Herz. Schon einige Jahre früher hatte Kant mit Herz freundschaftliche Beziehungen angeknüpft, welche während ihres ganzen Lebens erhalten blieben, und es ist ein Zeichen ebensowohl für die Bedeutung dieses Mannes, wie für die Freundschaft, die ihm Kant schenkte, daß er mit ihm allein einen vertrauten Briefwechsel unterhielt, während er sonst jeden brieflichen Verkehr nach Möglichkeit einzuschränken suchte. Von den Briefen Kants, welche uns erhalten sind, sind verhältnismäßig die meisten an Markus Herz gerichtet, und sie bilden eine der wichtigsten Quellen für die innere Entwickelungsgeschichte Kants, zugleich aber ein schönes Denkmal des Freundschaftsbundes, der beide verknüpfte.

* * *

Als Kant in die Reihe der ordentlichen Professoren der Königsberger Universität eintrat, stand er im siebenundvierzigsten Lebensjahre, aber er befand sich in der Fülle seiner Kraft. Bereits hatte er eine Reihe von Schriften veröffentlicht, welche in der gelehrten Welt Anerkennung gefunden und zum Teil ein nicht unbeträchtliches Aufsehen gemacht hatten. Namentlich gilt dies von den Streitschriften, mit welchen er gegen die Metaphysik und überhaupt gegen den damaligen Schulbetrieb der Philosophie ins Feld zog. Im Verfolg dieser Schriften war seine Haltung gegenüber der Metaphysik immer abweisender und seine eigene Überzeugung immer skeptischer geworden. Bereits aber hatte sich inmitten dieser großen Gedanken-

arbeit gleichzeitig der feste Punkt ihm gezeigt, an welchem eine Reform der Wissenschaften ansetzen mußte: Unbefangene Kenntnis des Menschen, seiner Bestimmung, des Woher und Wohin seines Daseins, der Kräfte, die ihm gegeben und des Naturschauplatzes, auf den er gestellt worden. Und indem Kant so mitten im Strome der lebendigsten Gedankenbewegung sich befand, in dem alles Feste allmählich zu entschwinden drohte, übte er gerade um dessentwillen auch als akademischer Lehrer die tiefgehendste Wirkung aus. Gerade in dieser Zeit konnte, mehr wie in jeder anderen, die sokratische Natur seines Geistes hervortreten, jene freie und tolerante Skepsis, für welche nur eines feststeht: die selbstlose Erforschung der Wahrheit, und für die es nur ein bestimmtes Interesse gibt, durch das jenes Erforschen der Wahrheit gelenkt wird, nämlich das Interesse an allem Menschlichen. Den Grundsatz, welchen er später wiederholt aufgestellt hat, er wolle nicht Philosophie, sondern Philosophieren lehren, seine Methode sei die zetetische, welche im Geiste des andern die Wahrheit zu entbinden, nicht sie von außen hinein zu tragen suche, diesen Grundsatz hat er selbst zu keiner Zeit wirkungsvoller ausgeübt als in jener skeptischen Periode. In seinen Vorlesungen kam er immer wieder zurück auf unbefangene Kenntnis der Natur und des Menschen und wies immer wieder hin auf die höchste Bestimmung des letzteren, die moralische. So oft er hier zur Entwickelung bedeutender und fruchtbarer Ideen kam, verließ seine Darstellung den Ton gewöhnlicher Unterweisung und erhob sich zu feurigem poetischen Schwunge, aus dem er dann oft wie traumverloren zur nüchternen Betrachtung zurückkehrte.

Es konnte nicht fehlen, daß ein solcher Lehrer die stärkste Anziehungskraft besitzen mußte für alle diejenigen Köpfe, welche nicht darauf ausgingen, eine Summe erborgten Wissens nach Hause zu tragen, sondern ihren Geist zu nähren. Daher versammelte sich schon zu den Füßen des Privatdozenten eine andächtige Gemeinde auserlesener Zuhörer. In den Jahren 1762—64 war einer der eifrigsten unter ihnen Johann Gottfried Herder, dessen ganze spätere Wirksamkeit den Stempel Kantischer Einwirkung trägt. Einst, so wird erzählt, habe Kant in einer Vorlesung, von der Fülle der Gedanken fortgerissen, in schwungvollen Worten, die mit zahlreichen poetischen Belegstellen aus seinen Lieblingsdichtern, Pope und Haller, gewürzt waren, von der Ewigkeit, von der Unendlichkeit der Zeit und des Raumes gesprochen. Herder, welcher aufs mächtigste ergriffen war, eilte nach Hause, um seine Gefühle in schwungvolle Verse zu kleiden, die er am andern Morgen seinem Lehrer vorlegte, und Kant las das Gedicht seinen Zuhörern mit lobpreisendem Feuer vor. Kurze Zeit darauf gab Herder seiner Begeisterung für Kant in jenen dithyrambischen, wenn auch unbeholfenen Versen Ausdruck:

„Wenn Zeit, einst nach zertrümmertem All,
Du deiner Brust tief deinen Liebling eingräbst,
Dann mit den Phönixschwingen dir ein Feuer fachest,
So brenne, der Ewigkeit Nacht unüberglänzbar zu leuchten,
Auch dein Name, Kant."

Neben diesem Kreise von Schülern, die mit Bewunderung und Verehrung zu dem Meister aufblickten, waren auch bereits eine Reihe von Männern, welche als Führer inmitten des regen geistigen Lebens in Deutschland

standen, dem Philosophen als Freunde und Verehrer näher getreten. In Königsberg selbst war er frühzeitig mit Hippel und Hamann in Berührung gekommen, und obwohl die Naturen beider von denen Kants zu verschieden waren, als daß eine engere Freundschaft hätte entstehen können, so blieben sie doch mit ihm in näherer Beziehung und verfolgten mit Bewunderung den aufsteigenden Weg des Philosophen. Hamann freilich sah nur mit einer, mit etwas Neid gemischten Bewunderung auf die stetige Gedankenarbeit des Philosophen neben ihm, der Schritt für Schritt sich der Auflösung der größten Probleme näherte, während er selbst, bei seiner sprunghaften unsteten Natur, über diese Probleme nur orakeln konnte. In seinen Briefen erkannte er die Überlegenheit Kants stets unumwunden, wenn auch ungern, an. „Mein armer Kopf," sagt er einmal, „ist gegen den seinen nur ein altes zersprungenes Gefäß, Thon gegen Eisen." Bereits vor dem Jahre 1770 hatte auch der Briefwechsel Kants mit Mendelssohn begonnen, der bis zum Tode des letzteren in dem Tone der größten gegenseitigen Wertschätzung fortgeführt wurde. Andere hervorragende Männer der Zeit z. B. der berühmte Philosoph und Mathematiker Lambert, Friedrich Heinrich Jakobi bewarben sich um seine Freundschaft, warben ihn als Mitarbeiter für ihre wissenschaftlichen Unternehmungen und versäumten nicht, ihn bei entsprechenden Gelegenheiten in Königsberg zu besuchen.

Zu den wärmsten Verehrern Kants außerhalb Königsbergs zählte schon damals der größte Kultusminister, den der größte preußische König gehabt hat, Freiherr von Zedlitz, ein Mann, der durch seinen Geist und durch seine staatsmännische Begabung, wie durch seinen humanen,

toleranten Charakter ein würdiger Mitarbeiter Friedrichs des Großen war und auf das ganze öffentliche Bildungswesen Preußens den segensreichsten Einfluß geübt hat. Zedlitz ließ sich die Mühe nicht verdrießen, trotz der weiten Entfernung von Königsberg als Schüler zu Kants Füßen zu sitzen, nicht im wirklichen Sinne, sondern so, daß er sich sorgfältig nachgeschriebene Kollegienhefte verschaffte, diese studierte und bei Zweifeln Kant selbst um Aufklärung bat. So schreibt er im Jahre 1778 an den Philosophen: „Ich höre jetzt ein Kollegium über physische Geographie bei Ihnen, mein lieber Herr Professor Kant, und das Wenigste was ich thun kann, ist wohl, daß ich Ihnen meinen Dank dafür abstatte; so wunderbar Ihnen dieses bei einer Entfernung von etwa achtzig Meilen vorkommen wird, so muß ich auch offen gestehen, daß ich in dem Falle eines Studenten bin, der entweder sehr weit vom Katheder sitzt, oder der an die Aussprache des Professors noch nicht gewöhnt ist, denn das Manuskript des Herrn Philippi, das ich jetzt lese, ist etwas undeutlich und auch manchmal unrichtig geschrieben." Nachdem er dann Kant gebeten, ihm zur Erlangung eines sorgfältig geschriebenen Manuskriptes behilflich zu sein, da durch das, was er gelesen, der Wunsch gewachsen sei, auch das Übrige zu wissen, schloß er mit den Worten: „Und können Sie dieses auch gegen die heiligste Versicherung, es nie aus meinen Händen zu geben, nicht thun, so diene dieses Schreiben wenigstens dazu, Ihnen die Versicherung zu geben, daß ich Sie und Ihre Kenntnisse ganz unaussprechlich hochschätze, und daß ich mit dieser Verehrung bin u. s. w."

Bei vielen anderen Gelegenheiten hat Freiherr von Zedlitz dieser Verehrung für den Philosophen Ausdruck

gegeben. Er hat später versucht, ihn an die damals größte preußische Universität, Halle, zu ziehen, unter den glänzendsten Bedingungen, wie sie bis dahin kaum jemals einem Gelehrten gestellt worden waren. Als Kant aber, den der äußere Glanz nicht bestechen konnte, trotz wiederholter dringender Aufforderungen des Ministers die Berufung ablehnte, wußte Zedlitz auch diese Stellungnahme zu würdigen und nahm sie zum Anlaß einer noch höheren Wertschätzung. Das schöne Verhältnis beider nahm erst ein Ende, als mit der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms II. allmählich ein neuer hierarchischer Geist in Preußen herrschend wurde, dem ein rechter Vertreter des Fridericianischen Zeitalters, wie Freiherr von Zedlitz, weichen mußte. Kant hat dem bedeutenden und edlen Manne das schönste Denkmal seiner dankbaren Freundschaft gesetzt, das er ihm zu weihen im stande war, er widmete ihm seine „Kritik der reinen Vernunft" mit einigen schlichten Worten, in denen es heißt: „Das Wachstum der Wissenschaft an seinem Teile befördern, heißt an Ew. Exzellenz eigenem Interesse arbeiten; denn dieses ist mit jenem nicht bloß durch den erhabenen Posten eines Beschützers, sondern durch das viel vertrautere eines Liebhabers und erleuchteten Kenners innigst verbunden. Deshalb bediene ich mich des einigen Mittels, das gewissermaßen in meinem Vermögen ist, meine Dankbarkeit für Sie und für das gnädige Zutrauen zu bezeugen, womit Ew. Exzellenz mich beehren, als könne ich zu dieser Absicht etwas beitragen."

Es ist eine Art Prüfstein für die Bedeutung eines Genies, ob und wie es an entscheidenden Wendepunkten im stande ist, die zeitlichen Interessen den dauernden Forde-

rungen des eigenen Geistes unterzuordnen. Das ersieht man bei Kant an jenem großen Wendepunkte, den das Jahr 1770 bezeichnet. Er hatte eine feste und bedeutende Lebensstellung erlangt, er übte als akademischer Lehrer großen Einfluß aus; bereits war er zu Ruhm und Ansehen gekommen durch eine Reihe bedeutender Schriften, und man erwartete, daß er in ähnlicher Richtung weiter wirken und durch andere Schriften gleicher Art seinen Ruhm mehren würde. Ein minder starker Geist als Kant hätte sicherlich diese bescheideneren Erwartungen zu befriedigen gesucht, wenn er nicht gar sich auf das Altenteil einer stilleren und weniger anstrengenden Thätigkeit zurückgezogen hätte, das so mancher, der im fünfzigsten Lebensjahre steht, wohl verdient zu haben glaubt. Kant that das direkte Gegenteil. Statt in seiner Thätigkeit nachzulassen, begann er nun erst eine Arbeit von erstaunlicher Intensität, welche die größte geistige und körperliche Kraft erforderte; statt in der bisher eingeschlagenen Richtung, die ihm schon soviel Ruhm eingebracht hatte, zu verharren, änderte er sie vollständig und bereitete sich vor, im Reiche des Geistes die größte Umwälzung herbeizuführen, und statt durch einige Schriften rasch und bequem seinen Ruhm und sein Ansehen zu mehren, wie es ihm ein Leichtes gewesen wäre, wies er mehr als ein Jahrzehnt jede Verlockung zu schriftstellerischer Thätigkeit von sich, um sich innerlich der völligen Einsamkeit eines tiefen und angespannten Denkens hinzugeben. Niemand in der Welt ahnte wohl nur, welche tiefgreifende Bewegung in dem Kopfe dieses Mannes sich erzeugte, und welche völlige Umwälzung daraus hervorgehen würde. Eine solche Selbstüberwindung, wie sie Kant hier zeigte, ist fast ohne Beispiel, und es ge-

hörte die ganze nicht nur geistige, sondern auch sittliche Größe des Mannes dazu, um sie auf sich zu nehmen.

In der Schrift des Jahres 1770 „Über die Formen und Principien der sinnlichen und intelligiblen Welt", mit welcher Kant seine Professur antrat, hatte er zuerst den Grundgedanken seiner kritischen Philosophie angedeutet. Auf diese Schrift folgt jene gedankenschwere Pause von elf Jahren, in welcher die Entstehung des Systems sich vollzieht. Man kann sich unschwer eine Vorstellung machen von dem gewaltigen Ringen, mit welchem der einsame Denker die ungeheuren Schwierigkeiten, die sich ihm entgegenstellten, zu beseitigen suchte, und von den Wechselfällen, die dabei das Werk immer wieder bedrohten. Eine Ahnung davon erhält man durch den Briefwechsel, den Kant in jener Zeit mit Markus Herz geführt hat. Schon im Jahre 1770 schreibt Kant an ihn, er gedenke in einer Schrift eine neue Begründung der Philosophie zu liefern und hoffe, sie etwa in drei Monaten zu veröffentlichen. Die drei Monate und noch weitere Zeit verrinnt, und Kant sieht sich zu dem Geständnis genötigt, die Schwierigkeiten seien zu groß, größer, als er gedacht habe, indessen hoffe er, nach einem Jahre das Werk publizieren zu können. Auch diese Zeit verstreicht, ohne daß das Werk erscheint. Kant klagt dem Freunde erneut über die Schwierigkeit der Sache und namentlich der Darstellung, hofft aber, nach einem weiteren Jahre wenigstens das Werk liefern zu können. Auch dieses Jahr geht vorüber, und in solcher Weise muß Kant immer wieder auf eine spätere Zeit vertrösten. Schließlich sind elf Jahre vergangen, bis das Werk erscheinen konnte, dessen Publikation er innerhalb dreier Monate in Aussicht gestellt hatte.

Zu Beginn des Jahres 1781 wird endlich unter dem Titel „Kritik der reinen Vernunft“ das neue Kantische Werk publiziert. In der gelehrten Welt herrscht zunächst das tiefste Schweigen. Einzelne Stimmen lassen sich vernehmen, wie die Hamanns, der eine Lauge skeptischen Spottes darüber ausgoß, oder die Mendelssohns, der nur sagte, daß er außer stande wäre, das Werk zu verstehen. Erst nach etwa einem Jahre erschien die erste öffentliche Beurteilung des Werkes, wenn auch in verstümmelter Form, verfaßt von dem scharfsinnigsten Popularphilosophen jener Zeit, Christian Garve. Sein Urteil ging einfach dahin, Kants Philosophie sei im wesentlichen nichts, als eine Wiederholung der Ideen des englischen Philosophen Berkley. Dieses Urteil Garves machte auf Kant einen bedeutenden Eindruck, und so sehr er auch das Bewußtsein hatte, daß diese Rezension von einem ganz unzureichenden Verständnis eingegeben war, so erkannte er doch auf der anderen Seite, daß er selbst an diesem mangelhaften Verständnis einige Schuld trage, nicht auf Grund des Inhalts, wohl aber wegen der Form seiner Gedanken. Er hatte während der Ausarbeitung der „Kritik der reinen Vernunft“ an Markus Herz wiederholt geschrieben und in der Vorrede dieser Schrift von neuem betont, daß er bei der Abfassung seines Werkes ausschließlich auf den Inhalt gesehen habe, auf die Strenge und Folgerichtigkeit der Ideen, aber kein Augenmerk gerichtet habe auf die leichte Faßlichkeit derselben, auf die Popularität und noch weniger auf die Eleganz der Form. Er sah jetzt, wie die dadurch entstandene Dunkelheit und Schwierigkeit seines Vortrages auch die Aufnahme seiner Ideen erschwerte und fast unmöglich zu machen schien. Um diesen Fehler wieder gut zu machen, entschloß er sich

zu einer populäreren und verkürzten Darstellung seiner Vernunftkritik, welche im Jahre 1783 unter dem Titel „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" herauskam.

Noch ehe diese Schrift erschien, war von anderer Seite seinem Bemühen, dem neuen System durch größere Popularität Eingang zu verschaffen, Hilfe gebracht worden. In Jena lebte damals Karl Leonhard Reinhold, der aus dem Barnabitenkloster in Wien entsprungen war, nach mannigfachen Irrfahrten in Jena eine zweite Heimat gefunden hatte, dort zuerst der Freund, dann auch der Schwiegersohn Wielands geworden war, und mit ihm gemeinschaftlich eine der angesehensten Wochenschriften jener Zeit, den „teutschen Merkur", herausgab. Hier erschienen im Herbste 1783 aus der Feder Reinholds „Briefe über die Kantische Philosophie", welche mit außerordentlicher Beredsamkeit und in einer Sprache, die ebenso durch die Wärme der Überzeugung wie durch die Klarheit und lichtvolle Darstellung der Ideen wirkten, die neue Lehre verkündeten. Die Briefe machten ein außerordentliches Aufsehen und lenkten alsbald die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Kantische Philosophie hin, wobei es von besonderer Wichtigkeit war, daß dies in einem Journale geschah, welches nicht nur philosophischen, sondern überhaupt schöngeistigen Interessen diente, und daß es anderseits geschah von einem Manne, welcher in einem bewegten geistigen Leben, in dem Jenas, mitten inne stand, Jenas, das wiederum mit Weimar zusammen damals den Zentralpunkt des geistigen Lebens in ganz Deutschland bildete. So konnte es nicht fehlen, daß von hier aus die Kantische Lehre allmählich in immer weiteren Kreisen bekannt wurde. Reinhold wurde bald

darauf, gerade infolge jener Briefe über die Kantische Philosophie, zum Professor der Philosophie in Jena berufen und war so der erste, der die Kantische Lehre auf dem Katheder vortrug. Bald folgten andere nach, und um das Jahr 1790 gab es eigentlich keine bedeutende Universität Deutschlands mehr, an welcher nicht die Kantische Philosophie wenigstens einen namhaften Vertreter gehabt hätte. Selbst die rein katholischen Universitäten waren davon nicht ausgeschlossen, denn auch hier war fast überall der Geist der Aufklärung durchgedrungen und hatte so den Boden für die Kantische Philosophie geebnet. Zu Beginn der neunziger Jahre kam es bereits vor, daß die Regierungen hervorragende Gelehrte nach Königsberg schickten, um die neue Lehre bei dem Meister selbst zu studieren. In Jena, das für mehrere Jahrzehnte den Mittelpunkt nicht nur der Kantischen Philosophie, sondern aller philosophischen Bewegung bildete, wurde bald nach dem Auftreten Reinholds von dem bekannten Arzte Hufeland in Verbindung mit dem Philosophen Schütz die Jenaische Litteraturzeitung begründet, welche das einflußreichste Organ der Kantischen Philosophie wurde. Unter den bedeutenden Männern, welche damals die kleine Stadt in ihren Mauern beherbergte, und die sich zu der neuen Lehre bekannten, befand sich als einer der einflußreichsten Schiller, ebenfalls außerordentlicher Professor der Philosophie an der Universität, der durch die hinreißende Gewalt der Sprache in seinen philosophischen Schriften zur Verbreitung der Kantischen Lehre mächtig beitrug.

Als Kant bemerkte, daß die Ausbreitung seiner Lehre stetig fortschritt, und daß das Geschäft der Popularisierung, dem er von vornherein nur geringe Aufmerksamkeit ge-

schenkt hatte, so sicher in den Händen jüngerer Talente ruhte, wandte er sich bald gänzlich von dieser Seite seiner Aufgabe ab und widmete sich nun mit gesammelter Kraft dem Ausbau und der Vollendung seines Systems. Er war sich dessen wohl bewußt und ganz davon durchdrungen, daß ihm gleichsam von dem Geiste der Geschichte eine hohe Mission übertragen war, die nur er allein in der ganzen Welt ausführen konnte, und es ist bewunderungswürdig zu sehen, mit welcher Standhaftigkeit und Energie er sich der Erfüllung dieser Mission widmete, wie er alles das ängstlich, oft überängstlich, von sich fernhielt, was ihn dabei stören oder auf Nebenwege verlocken konnte. Er war damals fast sechzig Jahre alt, stand also an der Schwelle des Greisenalters, und so verfuhr er mit seiner Zeit und seiner Kraft mit noch größerer Ökonomie und Sparsamkeit, als er bereits vorher gethan hatte, nur darauf bedacht, sein Werk zu vollenden und immer bloß mit der einen Sorge erfüllt, ob das Schicksal ihm vergönnen werde, die ungeahnt reiche Ernte seiner Geistesarbeit, welche überall in Halmen stand, noch rechtzeitig unter Dach zu bringen. Er ging dabei so weit, daß er selbst in brieflichen Mitteilungen an seine nächsten Freunde noch sparsamer und wortkarger wurde, als er schon vorher gewesen war, indem er sich stets mit dem Hinweis auf sein Alter und auf die großen Aufgaben, die ihm noch oblägen, entschuldigte.

Bei dieser Konzentration gelang es Kant, in verhältnismäßig rascher Folge die für sein System grundlegenden Schriften zu vollenden. Bereits im Jahre 1785 erschien die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, drei Jahre später, 1788, die „Kritik der praktischen Ver-

nunft", 1790 die „Kritik der Urteilskraft", mit welcher das ganze System bereits der Hauptsache nach völlig dargestellt ist. Drei Jahre später erscheint dann die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", der man als die letzte seiner hervorragenden kritischen Schriften noch den im Jahre 1797 erschienenen „Streit der Fakultäten" anschließen kann.

* * *

Es gibt kaum irgend eine hervorragende philosophische Lehre, welche nicht in gewissem Sinne infolge des Gegensatzes der freien Vernunfterkenntnis gegenüber den herrschenden positiven Satzungen revolutionär gewirkt und infolgedessen auch ihre Urheber in mehr oder minder schwere Konflikte mit den herrschenden Gewalten verwickelt hätte. Auch Kant sollte dieses Schicksal nicht erspart bleiben. Es traf ihn im Greisenalter, in einer Zeit, da er bereits auf das vollendete Werk herabblicken konnte, und es knüpft sich an das Erscheinen der letzten seiner Hauptschriften, der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft".

Im Jahre 1786 war Friedrich der Große gestorben, für dessen glorreiches Zeitalter die Kantische Philosophie recht eigentlich den bezeichnendsten Ausdruck bildet. Sein Nachfolger Friedrich Wilhelm II. war von den Traditionen des großen Königs weit entfernt. Nicht nur, daß er allzu wenig von dessen umfassendem Geiste besaß, um in den großen Ideen der Aufklärung heimisch werden zu können, er hatte auch frühzeitig unter der Einwirkung jener Einflüsse, welche so häufig die Thronfolger von den Gesinnungen ihrer Vorgänger abwendig machen, sich einer ziemlich entgegengesetzten Richtung hin-

gegeben. Von Natur ein wenig zur Schwärmerei, namentlich zu religiöser Schwärmerei, veranlagt, die den Verstand so leicht in die Irrgänge der Mystik lockt, war er unter den Einfluß zelotischer Eiferer geraten, welche wiederum zum Teil von einer ehrgeizigen Hofkamarilla als Werkzeuge benützt wurden. Die Seele dieses Treibens war der Hofprediger des Königs, Wöllner, der durch seinen finsteren Glaubenseifer und seinen Haß gegen alle Bildungs- und Aufklärungsbestrebungen in einem merkwürdigen Gegensatze zu dem Fridericianischen Zeitalter steht.

Dieser Mann wurde wenige Jahre nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms II. an die Spitze des Ministeriums berufen, und er suchte alsbald im engen Bunde mit dem Generaladjutanten des Königs, Bischofswerder, seinen zelotischen Absichten Eingang zu verschaffen. Er konnte das um so leichter, als er nicht nur das vollste Vertrauen des Königs besaß, sondern gerade in jener Zeit auch in einzelnen einflußreichen Kreisen der Bevölkerung bereitwilliges Entgegenkommen fand. Denn eben damals hatte der Gang der Ereignisse in Frankreich viele vertrauensselige Gemüter aufs höchste erschreckt. Die blutigen Greuel der Revolution mußten den Feinden der Aufklärung und des Fortschrittes als Waffe dienen, um, wie es so oft seitdem geschehen ist, auch deren besonnene Anhänger niederzuhalten. Kurze Zeit ehe Wöllner zum leitenden Minister berufen wurde, war in Paris das Haupt des Königs auf dem Schaffott gefallen, und die Schreckensherrschaft der Jakobiner stand damals auf der Höhe ihrer Macht. Die Revolution war aber offensichtlich nichts anderes als die praktische Verwirklichung der Aufklärungsideen, und so war es leicht, alle diejenigen, welche diesen Aufklärungsideen an-

hingen, zu verdächtigen. Jeder Aufklärer war nun gleichzeitig ein Feind der Kirche, das hieß nichts anderes als ein Feind der Religion. Und er war anderseits ein Jakobiner, das hieß nichts anderes als ein Feind des Staates, der den Umsturz des Bestehenden wollte. So wurden Aufklärer, Religionsverächter und Jakobiner völlig identische Begriffe, und Wöllner wußte, indem er gerade hier den Hebel ansetzte, beim Könige die einschneidendsten Maßregeln durchzusetzen, um diesen gefährlichen Geist der Aufklärung und des Jakobinismus zu unterdrücken. Die Vernunft, die sich durch die Aufklärung zu befreien versucht hatte, sollte von neuem unterjocht werden.

Es erging zunächst ein scharfes Censuredikt, welches die Preßfreiheit, überhaupt die Freiheit des Wortes, soweit sie bestand, völlig beseitigte. Nicht nur daß jede Schrift der strengsten Censur unterworfen werden sollte, es wurden auch die härtesten Strafen angedroht für jede Äußerung, welche sich gegen die bestehenden Zustände in Staat und Kirche richtete. Allen Aufklärern war bereits vorher angedroht worden, daß sie als Empörer behandelt und bestraft werden sollten. Bald darauf folgte das berüchtigte Wöllner'sche Religionsedikt, durch welches bestimmt wurde, daß kein Beamter eine Anstellung erhalten sollte, wenn er sich nicht vorher auf die symbolischen Bücher des evangelischen Glaubens verpflichtet und seine Gesinnungstüchtigkeit bei einer Prüfungsbehörde dargethan habe. Als solche Prüfungsbehörde wurde bald darauf unter dem Namen preußisches Oberkonsistorium ein Kollegium von drei Männern eingesetzt, deren Namen eine geschichtlich denkwürdige, wenn auch traurige Bedeutung erlangt haben: Hermes, Woltersdorff und Hilmer. Sie hatten die Auf=

gabe, allen Versuchen entgegenzutreten, durch welche, wie es in dem Wöllner'schen Edikte heißt, „die Grundwahrheiten der Schrift zu untergraben versucht und auf unverschämte Weise unter dem Namen der Aufklärung zahllose und allgemeine Irrtümer verbreitet werden". Es solle zwar, heißt es heuchlerischerweise, die innere Überzeugung nicht erzwungen werden, doch müsse jeder von nun an nach dem festen Kirchenglauben treu lehren, oder im Falle der Übertretung Entsetzung vom Amte oder noch härtere Strafen erwarten. Die drei Censoren Hermes, Woltersdorff und Hilmer waren dazu bestimmt, diese Prüfung der Gesinnung in letzter Instanz zu überwachen. Nicht nur die Geistlichen, sondern auch die Lehrer hatten vor ihnen zu erscheinen, um sich einem Gesinnungsexamen zu unterwerfen, und fortwährend wurden mit Hilfe der untergeordneten Behörden Verzeichnisse über die einzelnen Beamten angelegt, in denen Censuren über ihre Rechtgläubigkeit verzeichnet waren. Natürlich verbreitete sich auf diese Weise der Geist der Heuchelei, der Gesinnungslosigkeit überall, dem Denunzianten- und Strebertum war Thür und Thor geöffnet. Es herrschte bald in den öffentlichen Zuständen jene geistige Misere, welche wenige Jahre später in einem Briefe treffend geschildert wird, den Hegel aus ähnlichem Anlaß an Schelling richtete: „Den Geist, den die Regierung einzuführen droht, habe ich in Deiner Beschreibung erkannt; er ist in Heuchelei und Furchtsamkeit (einer Folge des Despotismus) gegründet und selbst wieder Vater der Heuchelei; der Geist, der in jeder öffentlichen Konstitution herrschend werden muß, die den chimärischen Einfall hat, Herz und Nieren prüfen zu wollen und Tugend und Frömmigkeit zum Maßstab der Schätzung des Ver-

dienstes und zur Austheilung der Ämter zu nehmen. Ich fühle innigst das Bejammernswürdige eines solchen Zustandes, wo der Staat in die heilige Tiefe der Moralität hinabsteigen und diese richten will; bejammernswürdig ist er, auch wenn der Staat es gut meinte, noch unendlich trauriger, wenn Heuchler das Richteramt in die Hände bekommen, welches geschehen muß, wenn es auch anfangs gut gemeint gewesen wäre." —

Es war unvermeidlich, daß von derartigem Geiste erfüllte Machthaber mit Kant und seiner öffentlichen Wirksamkeit zusammenstoßen mußten. Zwar hatte im Anfange der Regierung Friedrich Wilhelms II. das alte Verhältnis zunächst noch eine Zeit lang fortbestanden und war in wiederholten Beweisen der Hochschätzung gegen den berühmten Mann zum Ausdruck gekommen. Bei den Krönungsfeierlichkeiten in Königsberg war es Kant gewesen, der als Rektor der Universität im Namen derselben den Monarchen zu begrüßen hatte, und dieser versäumte nicht, in seiner Erwiderungsrede mit schmeichelhafter Anerkennung auf den europäischen Ruhm Kants hinzuweisen. Ebensowenig unterließ es sein damaliger Kabinetsminister, Graf Herzberg, Kant in der aufmerksamsten Weise zu behandeln. Selbst zu Beginn der neuen Ära erging noch ein von Wöllner selbst gegengezeichnetes Reskript an Kant, in welchem „der Fleiß und die Uneigennützigkeit des rechtschaffenen Mannes, des ‚professoris philosophiae' Kant, der, ohne irgend eine Zulage oder Verbesserung zu verlangen, mit unermüdetem Eifer zum Besten der Universität arbeite, mit wahrer Zufriedenheit bemerkt" und demselben eine ungewöhnlich bedeutende Gehaltszulage erteilt wird, welche fast die Hälfte seines bisherigen Einkommens betrug. Aber

mag man hierin nun lediglich eine Fortsetzung der Tradition der vorangegangenen Regierung oder das Bestreben erblicken, sich gegenüber einem anderen Verhalten von vornherein zu salvieren, jedenfalls konnte der Zusammenstoß unmöglich ausbleiben. Denn eben Kant war es, der damals an der Spitze der deutschen Aufklärung stand, die er so ungemein vertieft hatte. Er war unter den Theoretikern wenigstens der größte von allen Revolutionären. Gegen die positive Satzung in Staat, Wissenschaft und Moral hatte gerade er die unverjährbaren Forderungen der Vernunft geltend gemacht, und eben jetzt, da das Ministerium Wöllner ans Ruder kam, erhob er auch auf religiösem Gebiete gegen die von diesem und seinen Genossen mit zelotischem Eifer verteidigte Satzung die Fahne der freien uneingeschränkten Vernunft.

Noch ehe das geschah, hatte einer der Berliner Censoren, Woltersdorff, ohne direkte Veranlassung, den Antrag gestellt, Kant das öffentliche Schreiben gänzlich zu verbieten. Aber dieser Vorschlag ging selbst seinen Kollegen zu weit und wurde fallen gelassen. Kurze Zeit darauf wollte Kant die erste der Abhandlungen, welche später in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" vereinigt wurden, „das radikal Böse in der menschlichen Natur" in der Berliner Monatsschrift publizieren. Obwohl die Zeitschrift im Auslande, in Jena, gedruckt wurde, hielt Kant es doch für seine Pflicht, die Abhandlung der Berliner Censur vorzulegen. Hilmer, welcher die Prüfung vorzunehmen hatte, erteilte nach einigem Zögern das Imprimat mit der Begründung, daß doch nur tief denkende Gelehrte die Kantischen Schriften läsen. Schlimmer erging es schon mit der zweiten Abhandlung „Vom Kampfe

des guten und bösen Prinzips". Da sie unter die Schriften theologischen Inhalts fiel, so hatten Hermes und Hilmer gemeinschaftlich die Censur auszuüben, und beide kamen überein, das Imprimat zu verweigern. Gegen eine solche Verweigerung der Druckerlaubnis konnte man eine Art von Berufung einlegen, indem man die Schrift der nachträglichen Prüfung einer theologischen Fakultät unterwarf. Kant legte diese Berufung ein, und die theologische Fakultat von Königsberg, welcher er die Abhandlung vorlegte, erteilte einstimmig die Genehmigung zur Veröffentlichung. Beide Abhandlungen erschienen dann neu abgedruckt in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" im Jahre 1793.

Das Buch erregte sogleich, wie alles, was von Kant kam, das größte Aufsehen. Sehr bald wurde eine zweite Auflage notwendig, und im Lager der Aufklärung frohlockte man über die mächtige neue Waffe, welche Kant ihr geliefert hatte. Aber eben diese außerordentliche Wirkung, welche die Kantische Schrift ausübte, reizte auch die Berliner Glaubenswächter zum Zorn und veranlaßte sie, beim Könige eine ganz ungewöhnliche Maßregel durchzusetzen. Unter dem 1. Oktober 1794 erging eine von Wöllner gegengezeichnete Kabinetsordre an den Professor Kant folgenden Inhalts: „Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm, König von Preußen u. s. f. Unsern gnädigen Gruß zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unsre höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen, wie Ihr Eure Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums mißbraucht, wie Ihr dieses namentlich in Eurem

Buche: ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘, desgleichen in andern kleinen Abhandlungen gethan habt. Wir haben Uns zu Euch eines Bessern versehen; da Ihr selbst einsehn müßt, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen Unsere, Euch sehr wohlbekannten landesväterlichen Absichten handelt. Wir verlangen des ehesten Eure gewissenhafte Verantwortung und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr, Eurer Pflicht gemäß, Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, daß Unsre landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch bei fortgesetzter Renitenz unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt. Sind Euch mit Gnaden gewogen. Berlin den 1. Oktober 1794. Auf Seiner Königlichen Majestät Allergnädigsten Spezialbefehl. Wöllner.“

Zugleich wurden sämtliche philosophische und theologische Dozenten der Königsberger Universität einzeln verpflichtet, einen Revers zu unterschreiben, laut welchem sie keine Vorlesungen über Kants Religionslehre halten durften.

Kant war über dieses Vorgehen der Regierung gegen ihn aufs höchste betroffen, ja man muß mehr sagen, er war erschüttert. Denn hier zeigte sich in unzweideutigster Weise, daß eine Voraussetzung, auf der seine ganze Gedankenarbeit beruhte, hinfällig war. Die Aufklärung und fortschreitende Vernunfterkenntnis hatte er vertiefen wollen, um ihr eine andere Richtung und sicherere Grundlage zu geben. Daß diese freie Vernunftforschung selbst bedroht war, und zwar bedroht von eben den Mächten des Ob-

skurantismus und des Religionswahnes, die man schon lange siegreich überwunden zu haben glaubte, das war ihm so wenig wie anderen führenden Geistern des Fridericianischen Zeitalters in den Sinn gekommen. Hier wurde es zum erstenmale klar, und darin liegt das geschichtlich Denkwürdige dieses Censurkonfliktes, daß der Fortschritt der Vernunfterkenntnis, der menschlichen Aufklärung sich nicht bloß in die Tiefe erstrecken dürfe, sondern auch in die Weite, daß die Grundlagen dieses Fortschrittes noch längst nicht gesichert waren, daß die Aufklärung ihr Werk noch nicht vollendet, sondern erst begonnen habe. Neben diesen allgemeinen Erwägungen mußten Kant Empfindungen persönlicher Art tief bewegen. Als jene Kabinetsordre ihm zugestellt wurde, war er siebenzig Jahre alt. Er hatte sein Lebenswerk vollendet, dem die Begeisterung seiner Zeitgenossen, die Bewunderung fast ganz Europas gefolgt war. Und nun wurde dieses Lebenswerk von eben der Stelle aus bedroht, von der es bis dahin die eifrigste Förderung erfahren hatte, und bedroht gerade im Mittelpunkte der Kant'schen Anschauungen. Zugleich wurde er selbst dadurch in einen moralischen Konflikt der schlimmsten Art gestürzt. Auf der einen Seite stand die Pflicht des Gehorsams gegen die Behörden, die erste der Bürgerpflichten, auf der andern Seite die Pflicht, der Wahrheit zu dienen.

Vor einem ähnlichen Konflikte hatte zweitausend Jahre früher Sokrates gestanden, und man wird unwillkürlich, wenn man die Königliche Kabintsordre liest, an die Vorwürfe erinnert, welche die Ankläger vor dem Atheniensischen Gerichte erhoben. Hier wie dort reduzieren sich diese auf zwei Punkte: Sokrates und Kant werden

beschuldigt, andere Götter zu lehren, als die vom Staate anerkannten, und anderseits die Jugend zu verführen. Für Kant konnte der Ausgang des Konflikts am Ende des achtzehnten Jahrhunderts kaum der gleiche sein wie für Sokrates, dem man schließlich den Giftbecher reichte. Aber vielleicht hätte er auch bei ihm einen verschärften Charakter angenommen, wäre er nicht damals bereits ein Greis gewesen, der sein Lebenswerk vollendet hatte und durch persönliche Leiden keiner Bestätigung für die Wahrheit seiner Lehren bedurfte, der überdies bereits die drohenden Anzeichen der Altersschwäche fühlte und außer stande war, einen solchen Konflikt mit gesammelter Energie durchzufechten. Trotz alledem hat er lange geschwankt, welchen Weg er einzuschlagen habe. Von der Heftigkeit seiner innern Erregung geben noch jetzt einige in seinem Nachlasse gefundene Notizblätter Kenntnis, auf welchen er schon damals zur Unterstützung seines Gedächtnisses Gedanken niederzuschreiben pflegte. Auf einem dieser Zettel heißt es: „Widerruf und Verleugnung seiner inneren Überzeugung ist niederträchtig, aber Schweigen in einem Falle wie der gegenwärtige ist Unterthanenpflicht, und wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist es darum doch nicht Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen."

In diesem Sinne nahm er denn auch Stellung, indem er das königliche Schreiben erwiderte. Die Vorwürfe, die ihm gemacht worden waren, suchte er als unbegründet nachzuweisen. Im übrigen aber ging er über die Verpflichtung, welche die Kabinetsordre ihm auferlegte, seine Talente künftig besser im Sinne derselben zu gebrauchen, freiwillig weit hinaus: er verpflichtete

sich zum Schweigen: „Um auch dem mindesten Verdacht vorzubeugen, so halte ich es für das Sicherste, Ew. Kgl. Majestät feierlich zu erklären, daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, die natürliche wie die geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen wie in Schriften als Euer Majestät getreuster Unterthan gänzlich enthalten werde." Mit den Worten: „Als Euer Majestät getreuester Unterthan" wollte Kant, wie er selbst später äußerte, sich für die Zukunft die Möglichkeit der Wiederaufnahme jener Vorträge offen halten, denn nach dem Wortlaute der Erklärung glaubte er, unter einem Nachfolger Friedrich Wilhelms II. seiner Verpflichtung überhoben zu sein.

Indessen, obwohl Friedrich Wilhelm II. bereits im Jahre 1797 starb, sollte Kant nicht mehr dazu kommen, von seiner Lehrfreiheit wieder Gebrauch zu machen. Die Vorlesungen über Religionsphilosophie hatten ihm besonders am Herzen gelegen, und als er sie einstellen mußte, war ihm seine ganze Lehrthätigkeit verleidet. Dazu kam, daß jener schwere Konflikt, wie übereinstimmend berichtet wird, in seiner bis dahin ungeminderten Gesundheit die erste Erschütterung hervorbrachte, die Vorboten des Alters machten sich jetzt sehr bald stärker geltend. Bereits 1795, also kurze Zeit nach jenem Konflikt, beschränkte sich Kant auf einige öffentliche Vorlesungen. Zwei Jahre später, im Jahre 1797, in demselben Jahre, in dem seine letzte größere Schrift erschien, stellte er seine gesamte Lehrthätigkeit für immer ein.

Die letzte Spanne Zeit von sieben Jahren, die Kant noch zu leben vergönnt war, hat nur noch einen geringen geistigen Inhalt. In ihr vollzieht sich mehr ein

Naturschauspiel, das in seiner Art nicht ohne einen tragischen Grundzug und rührende Wirkung ist. Kant hatte seinen Körper, der von Natur überaus schwächlich war, durch eigene vernünftige Grundsätze sich erhalten und vor allem durch unbeugsame Energie zum Dienste seiner geistigen Arbeit gezwungen. Jetzt war diese vollendet, vielleicht die größe Denkarbeit, welche jemals ein Mensch geleistet hat, und nun entwand sich auch das Werkzeug, der schwache Körper, der Herrschaft des Geistes, dem er so lange unterthänig gewesen war. Dieser Mann, der auf der höchsten Stufe der Erkenntnis stand, sank nun langsam Schritt für Schritt zurück auf die niedrigste Stufe, nicht nur des menschlichen, sondern des animalischen Lebens überhaupt, bis sein Dasein sich schließlich in eine Folge einfacher Naturprozesse auflöste, deren Schlußpunkt der Tod bildete. Wir besitzen über diese letzten Lebensjahre einen getreuen, bis ins Einzelne gehenden Bericht seines Schülers Wasiansky, der in den letzten Lebensjahren dem verehrten Lehrer mit Pietät und hingebender Aufopferung zur Seite stand.

Nachdem Kant seine Vorlesungen eingestellt hatte, fingen bald darauf die Sehkraft und zugleich das Gedächtnis an, sich zu vermindern, seine Teilnahme, sein geistiges Leben wurden geringer. Allmählich minderte sich selbst die Eßlust, und die regelmäßigen Spaziergänge wurden eingestellt. Bald traten die Übelstände des Alters heftiger hervor: er konnte seine eigenen Angelegenheiten nicht mehr verwalten, zusammenhängende Geistesarbeiten waren ihm bald unmöglich gemacht, oft konnte er Personen aus seiner nächsten Umgebung kaum wieder erkennen. Dann steigerte sich der Marasmus weiter: Kant war nun kaum

im stande, allein zu gehen, er mußte einen guten Teil des Tages im Bette zubringen, die Sehkraft verlor sich fast ganz. Die Nahrungsaufnahme war in den letzten Monaten nur eine ganz geringe, selbst diese geringe Nahrung mußte ihm zugeführt werden wie einem Kinde, und so schwach und abgezehrt war sein Körper, daß man ihn nur mit künstlichen Mitteln auf einem Stuhle fest zu halten vermochte. Auch in dieser traurigen und hilflosen Lage kam es zuweilen noch vor, daß einzelne lebhafte Regungen des Geistes die Umgebung in Erstaunen setzten, wie wenn aus dem abziehenden Gewölk noch einzelne Blitze hervorzucken. So wird erzählt, daß noch kurze Zeit vor seinem Tode, als der damalige Rektor der Universität Königsberg, ein hervorragender Arzt, der ihn täglich besuchte, einstmals zu ihm kam, Kant sich vom Stuhle erhob und trotz seiner Schwäche mit zitternden Knieen vor ihm stehen zu bleiben versuchte. Eine Zeitlang wußte die Umgebung nicht, was das bedeuten sollte; als aber Wasiansky schließlich meinte, Kant werde wohl durch diesen Ausdruck der Höflichkeit seine Dankbarkeit haben bekunden wollen, zog eine freudige Erregung über sein Gesicht, und mit erzwungener Kraft rief er aus: „Ganz recht, das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen!"

Seit dem 7. Februar 1804 war Kant nicht mehr im stande, sich aus dem Bette zu erheben. Am 9. Februar verfiel er in einen bewußtlosen Zustand, aus dem er nur hin und wieder erwachte, um seiner nächsten Umgebung, namentlich Wasiansky und der eigenen Schwester, die in den letzten Monaten als Pflegerin um ihn war, mit Mienen und Geberden rührende Zeichen der Anerkennung zu geben. Auch das hörte am nächsten Tage auf. In der Nacht

zum 12. Februar erwachte Kant, von heftigem Durste gequält. Das Anerbieten eines Trunkes lehnte er ab mit den Worten: Es ist gut. Es waren die letzten Worte seines Lebens. Am Vormittag um 11 Uhr war er verschieden.

Die Teilnahme und Trauer über den Verlust des großen Mannes war in der ganzen Stadt Königsberg eine allgemeine, sie erstreckte sich auf alle Volksschichten. „Lange," so erzählt ein Zeitgenosse, „sah man seiner gänzlichen Entkräftung entgegen, je unabwendbarer sie war, desto besorglicher wurde die ganze Stadt in den letzten Tagen seines Daseins. Die Nachricht: er ist nicht mehr! als er am 12. Februar um 11 Uhr vormittags verschieden war, verbreitete sich aufs schnellste von Mund zu Mund, jedermann war aufs tiefste von seiner Größe durchdrungen und sich bewußt, daß die Stadt ihren berühmtesten Sohn und Mitbürger, die Welt den Weisen verloren habe. Der Tag war so klar und wolkenlos, wie es bei uns nur wenige im Jahre gibt, nur ein kleines leichtes Wölkchen im Zenith schwebte am azurblauen Himmel. Man erzählte, ein Soldat habe auf der Schmiedebrücke die Umstehenden darauf aufmerksam gemacht mit den Worten: sehet, das ist die Seele Kants, die gen Himmel fliegt! Man erkannte daraus, wie sehr die Idee von Kant in das Volk gedrungen war, und welche Vorstellung es von der Reinheit seiner Seele, die es unmittelbar in den blauen Äther steigen ließ, hatte."

Am 28. Februar bewegte sich ein feierlicher Trauerkondukt, in dem alle Stände vertreten waren, unter dem Geläute aller Glocken der Stadt von dem Hause Kants nach der Dom- und Universitätskirche. Am Eingange der-

selben wurde die Leiche vom Kurator der Universität und dem akademischen Senate empfangen und nach beendigter Trauerfeier in der am Chor der Kirche belegenen Totengruft, dem sogenannten Professorengewölbe, beigesetzt. Die Stelle wurde durch einen Denkstein bezeichnet und hieß nun Stoa Kantiana — Stoa, weil das Ganze später in eine Wandelhalle umgeändert worden war. Als diese verfiel, wurde im östlichen Teile eine einfache Kapelle gebaut, in der die wiederausgegrabenen Gebeine des Philosophen am 21. November 1880 beigesetzt wurden.

An dem Denkmale Friedrichs des Großen in Berlin ist mit Recht unter den großen Männern seines Zeitalters Kant ein bevorzugter Platz eingeräumt. Der Schöpfer dieses Denkmals, Christian Rauch, der größte unter den deutschen Bildhauern der Neuzeit, hat auch ein des großen Philosophen würdiges Denkmal in Königsberg selbst geschaffen. Von den Büsten, die bei Lebzeiten Kants angefertigt wurden, ist die beste von Hagemann, welche zuerst im Grabgewölbe der Stoa Kantiana, später in der Aula der Universität Aufstellung fand. Geringerwertig ist die Mehrzahl der Bildnisse, die wir von ihm besitzen, wertvoller dagegen eine nach der Hagemann'schen Büste geprägte Medaille — es gibt solcher Kantmedaillen im ganzen drei — welche auf der Reversseite die Inschrift trägt:

Lucifugas domuit volucres et lumina sparsit.

Drittes Kapitel.

Kants Charakter und Geistesart.

Das Leben Kants ist arm an großen Ereignissen und tiefeingreifenden Schicksalen; um so reicher aber ist es durch seinen Inhalt, das innere Erleben des Geistes. Dieses war von vornherein bei ihm von so überragender Bedeutung, daß es auch in das äußere Leben hinübergriff und dieses nach sich zu gestalten suchte. Philosophische Überzeugungen sind nicht selten das Ergebnis einer eigenartigen Charakteranlage in Verbindung mit bestimmten Lebenserfahrungen. Auch bei Kant trifft das zu, noch mehr aber kann man umgekehrt sagen, daß seine Lebensführung und seine Schicksale, soweit diese vom Willen des Menschen abhängen können, ein Ergebnis seiner Philosophie sind. Wie seine Lehre, so war auch sein Leben, die beherrschenden Gedanken der ersteren waren auch die gestaltenden Prinzipien des zweiten, theoretische und praktische Ideen, Überzeugung und That waren durch keine Kluft geschieden.

Das Grundprinzip seiner Philosophie war die unbedingte Herrschaft der Vernunft, die er auf theoretischem Felde sicherte, indem er durch sorgfältige Prüfung ihrer Machtmittel und Befugnisse ihre unverjährbaren Rechte

wiederherstellte, und ihr Gebiet, nachdem er es von unzähligen Vorurteilen gereinigt hatte, in fester Weise umgrenzte. Eben dasselbe Grundprinzip kommt auch in seinem Leben zur Geltung, es wird hier zum Affekt, der ein solches Übergewicht besitzt, daß alle anderen Leidenschaften durch ihn teils ganz zurückgedrängt, teils beherrscht werden. Es gibt Parerga der Erkenntnis, die außerhalb des Herrschaftsgebietes der Vernunft liegen; es gibt auch solche Parerga des Lebens, zufällige individuelle Verschiedenheiten der Anlage, des Temperaments, der Lebensgewohnheiten u. s. w., die gar nicht oder doch nur in einem entfernteren Zusammenhang der Gesetzgebung der Vernunft unterworfen werden können. Aber hier, in diesen tausend kleinen individuellen Zügen, dem reizvollen Detail des Lebens, das gerade bei hervorragenden Geistern so oft das größte Interesse in Anspruch nimmt, darf man bei dem Weisen von Königsberg den Schwerpunkt des Lebens nicht suchen. Er liegt hier vielmehr in dem Allgemeinen, in der Unterordnung aller einzelnen Lebensäußerungen unter eine strenge Gesetzgebung, in der möglichsten Aufgabe individueller Besonderheit zu gunsten des allgemein Vernünftigen, welches Gemeingut aller Menschen ist oder sein sollte. Eben hierin besteht der individuelle Stil seiner Lebensführung, die nicht trotz, sondern gerade wegen dieser Bedeutungslosigkeit des schmückenden Details einen Zug monumentaler Größe besitzt.

Betrachtet man das Streben nach vernunftgemäßer Lebensführung von der negativen Seite, so bedeutet es Fernhaltung aller Einwirkungen, welche die freie Entfaltung des Geistes hemmen und behindern; nach der positiven Seite hin bedeutet es Verwirklichung der Ver-

nunftgesetze, welche für alle Menschen gelten, im eigenen Leben. Im ersteren Falle ist die vollendete Freiheit, im zweiten die höchste Humanität das Endziel, und Freiheit und Humanität, diese beiden Begriffe, welche in der Philosophie Kants eine so beherrschende Rolle spielen, bezeichnen auch gleichsam den negativen und positiven Pol seines Charakters. Freiheit bedeutete ihm dabei nicht Willkür, sondern Befreiung des Willens von aller fremden Gesetzgebung, die nicht von der eigenen Vernunft gebilligt war, und Humanität war nicht ein verschwommenes Gefühl, sondern die Unterordnung des so befreiten Willens unter die Gesetzgebung, welche die Vernunft für alle Menschen aus sich erzeugt. In dem tiefen und umfassenden Sinne, den seine Philosophie diesen Begriffen verliehen, hat Kant sie auch im eigenen Leben zu verwirklichen gesucht. Freiheit war für ihn vor allem nicht ein bestehender Zustand, sondern eine beständige Entwickelung, gleichbedeutend mit fortschreitender Selbstbefreiung.

Die erste Stufe dieser Freiheit, die Kant sich errang, war die Sicherung der größtmöglichen Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen jedweder Art, namentlich denen der Natur und des Schicksales. Denn beide hatten der rein vernunftgemäßen Ausgestaltung seines Lebens die größten Hindernisse in den Weg gestellt. Der Zufall des Schicksals hatte Kant in ärmlichen und zugleich beschränkten Verhältnissen aufwachsen lassen und ihn so zu vielen äußeren Entbehrungen und inneren Kämpfen genötigt. Für diese Kämpfe hatte ihn anderseits die Natur schlecht genug ausgerüstet. Kant besaß einen schwächlichen Körper und eine äußerst geringe Muskel- und Nervenkraft. Er hatte eine flache, eingebogene Brust, welche ihm während seines ganzen

Lebens unaufhörlich Gesundheitsstörungen bereitete. Aber eine große Mitgift hatte die Natur ihm verliehen: eine große Lebhaftigkeit und Feinfühligkeit der sinnlichen Organe und vor allem einen lebendigen, starken und mächtigen Geist. Die Vorherrschaft des letzteren kündigte sich schon in seiner äußeren Erscheinung an, durch die offene, hohe, zum Denken gebaute Stirn, den mächtig gewölbten Schädel und vor allem durch das Feuer seiner Augen, das Wahrzeichen des geistigen Feuers, das in ihm glühte. Einer seiner Schüler, der spätere Staatsrat Nikolovius, erinnerte sich noch im hohen Alter des unaussprechlichen Eindruckes, den Kants blaues Auge vom ersten Empfange an auf ihn gemacht hatte, und mehrere andere Zeitgenossen bezeugen, daß sein lebhaftes und doch sanftes Auge, sein zugleich eindringender und doch milder Blick geradezu etwas Ergreifendes gehabt habe.

Dieser überlegene Geist war es, der sich außerordentlich rasch, wenn auch nicht ohne lebhafte Kämpfe, zunächst von den äußeren hemmenden Einflüssen des Schicksals und der Natur freimachte. Am frühesten hat Kant wohl die völlige Unabhängigkeit auf ökonomischem Gebiete errungen, vielleicht nur deshalb so früh, weil er schon am Anfang seiner Laufbahn, in der Studienzeit, während deren er auf fremde Unterstützung zum größten Teil angewiesen war, das Stadium der ökonomischen Abhängigkeit durchlaufen hatte. Daß diese auch eine gewisse Abhängigkeit der Gesinnung und Denkungsart unweigerlich nach sich zieht und für die freie Geistesentwickelung ein schweres Hindernis bildet, ist ihm damals bereits völlig klar geworden. Aus dieser Einsicht zog er von da ab entschlossen die nötigen Konsequenzen; er entfernte sich

freiwillig von Königsberg, so schmerzlich er auch die Hilfsmittel geistiger Fortbildung, die ihm hier zu Gebote standen, entbehrte, er übernahm für neun Jahre die oft mühselige und undankbare Thätigkeit eines Hauslehrers, die ihn weit genug von seinen nächsten Lebenszielen entfernte, alles nur, um für dieses Lebensziel, die freie Entwickelung seines Geistes, zunächst die ökonomische Unabhängigkeit sich zu sichern. Daß er sie erreichte, verdankte er vor allem seiner haushälterischen Kunst, den Grundsätzen der strengsten Sparsamkeit, die er befolgte. Vernunftgemäß leben hieß in der speziellen Anwendung auf das Ökonomische, daß Einnahmen und Ausgaben in ein richtiges Verhältnis gesetzt und vor allem keine unnützen Ausgaben gemacht wurden, d. h. keine, die sich mit dem zu erreichenden Zwecke nicht völlig in Einklang befanden. Diese Grundsätze waren, da sie aus vernünftiger Überlegung hervorgingen, durchaus unabhängig von seiner zufälligen äußeren Lage, er hat sie befolgt in der Zeit, da er mit geringen Mitteln haushalten mußte, wie in den Jahren, da seine Einnahmen reichlich genug flossen. Selbst als er ein vermögender Mann geworden war, verschwendete er nichts und behielt die einfachste und bescheidenste Lebensführung bei.

Nichts wäre verkehrter, als diesen sparsamen und haushälterischen Sinn des Philosophen mit irgend welcher Art von Geiz auch nur in eine entfernte Verbindung zu bringen. Denn dem Geizigen ist das Sparen und der Erwerb von Gütern Selbstzweck, für Kant war beides nur Mittel zu dem Zweck, seinen geistigen Interessen zu leben und deshalb von anderen Menschen unabhängig zu sein. Wie weit er vom Geize entfernt war, beweist die

Wohlthätigkeit, die Kant im umfassendsten Maßstabe stets geübt hat. Selbst zur Zeit seiner bescheidensten Einnahmen hielt er es für seine Pflicht, nicht nur für die eigene Zukunft, sondern auch zur Unterstützung Anderer etwas zu erübrigen. So hat er namentlich für seine nächsten Verwandten, die fast alle in ärmlichen Verhältnissen lebten, aber auch für Andere, begabte Studenten u. s. w. die reichsten Unterstützungen aufgewendet, die in der letzten Zeit seines Lebens oft den vierten oder dritten Teil seines gesamten Einkommens ausmachten. Dabei übte er diese Wohlthätigkeit in der zartesten, diskretesten und humansten Weise aus, indem er bemüht war, das drückende Gefühl der Verpflichtung in dem Andern gar nicht aufkommen zu lassen. Er zeigte hier wie in anderen Fällen, daß der Besitz des Geldes als solchen für ihn kein besonderer Vorzug war. Ja er war ihm nicht einmal ein Gegenstand besonderen Interesses. Wenn Kant ein vermögender Mann wurde, so war das die natürliche Folge seiner Sparsamkeit und seiner vernünftigen Ökonomie, nicht das Ergebnis besonderer Bemühungen und eines starken Interesses an dem Besitze selbst. Er war im Gegenteil stets bereit, die Pflicht der Wahrnehmung seiner eigenen materiellen Interessen anderen unterzuordnen, wenn diese auch nur durch den geringsten moralischen Accent bevorrechtet zu sein schienen. So hatte er z. B. dem Sohne eines Jugendfreundes, dem Buchhändler Hartknoch, versprochen, seinen Verlag durch Überlassung von Schriften zu unterstützen, und er hat dieses Versprechen treu durchgeführt, trotz der verlockendsten Anerbietungen, welche ihm später, auf der Höhe seines Ruhmes, von verschiedenen Verlegern gemacht wurden. Seine Sparsamkeit war eben nichts als ein

Mittel, um zur Freiheit zu gelangen, um nicht den Menschen, sondern sich selbst und seiner Pflicht zu leben. „Diese seine Unabhängigkeit," sagt sein Biograph Jachmann, „erklärte er auch noch in seinem Alter für die Grundlage alles Lebensglücks, und er versicherte, daß es ihn von jeher viel glücklicher gemacht habe, zu entbehren, als durch den Genuß ein Schuldner des andern zu werden. In seinen Magisterjahren ist sein einziger Rock schon so abgetragen gewesen, daß einige wohlhabende Freunde für nötig hielten, ihm auf eine sehr diskrete Art Geld zu einer neuen Kleidung anzutragen. Kant aber freute sich noch im Alter, daß er Stärke genug gehabt habe, dieses Anerbieten auszuschlagen, und das Anstößige einer schlechten aber doch reinen Kleidung der drückenden Last der Schuld und Abhängigkeit vorzuziehen. Er hielt sich deshalb auch für ganz glücklich, daß er nie in seinem Leben irgend einem Menschen einen Heller schuldig gewesen ist. „Mit ruhigem und freudigem Herzen konnte ich immer: Herein! rufen, wenn jemand an meine Thür klopfte," pflegte der vortreffliche Mann oft zu erzählen, „denn ich war gewiß, daß kein Gläubiger draußen stand." —

Zu den schlimmsten Hemmnissen, welche die freie Entwickelung des Geistes bedrohen, gehört neben der ökonomischen Unfreiheit die Abhängigkeit von den Zuständen des Körpers. In ähnlicher Weise also wie in dem einen Falle suchte Kant auch im andern sich die Freiheit zu erringen und dann zu sichern. Auch hier war das Mittel die Disziplinierung des Lebens nach den Grundsätzen vernünftiger Einsicht. Auch hier freilich trat der Erfolg erst allmählich zu Tage, es bedurfte eines langen, hartnäckigen Kampfes und der Aufwendung der erstaunlichen Energie,

welche Kant zu Gebote stand, bis sein Geist die völlige Unabhängigkeit vom Körper sich errungen hatte.

Unter den Gesundheitsstörungen, die Kant heimsuchten, war die schlimmste ein beständiger Druck auf der Brust und dem Magen, der ihn oft außerordentlich peinigte, ihn schwermütig und zuweilen des Lebens überdrüssig machte. Schließlich, nach vergeblichen Bemühungen, dem Übel durch äußere Mittel beizukommen, machte Kant sich seinen Zustand klar. Das körperliche Hemmnis selbst konnte er nicht beseitigen, wohl aber die nachteiligen Folgen auf sein Gemüt, nicht die Krankheit, wohl aber die Hypochondrie, die daraus zu entstehen drohte. Indem er seinen Zustand als unabänderlich erkannte und nunmehr als etwas betrachtete, das seine Aufmerksamkeit nicht weiter erforderte, indem er den festen Entschluß faßte, darüber nicht weiter nachzudenken, schaffte er zwar den üblen Zustand nicht weg, aber seine üblen Wirkungen, er brachte Ruhe und Heiterkeit in sein Gemüt, Klarheit in seinen Kopf, und von da ab hat ihn diese Heiterkeit und Ruhe bis ins späte Alter nie mehr verlassen. In ähnlicher Weise verfuhr er auch zu anderen Zeiten, so oft größere oder geringere Störungen in seinem körperlichen Befinden sich einstellten. Nahm er Neigung zur Erkältung, katharrhalischen Zuständen bei sich wahr, so versuchte er bei geschlossenen Lippen so lange mit Energie zu atmen, bis er den freien Durchgang durch den Luftweg wieder erobert hatte. Konnte er infolge irgend einer körperlichen Störung den Schlaf nicht sogleich finden, so richtete er mit festem Entschluß seine Aufmerksamkeit konzentriert auf eine bestimmte Vorstellung, die er so lange festhielt, bis als natürliche Folge die Ermattung und damit der Schlaf sich einstellte.

Das wichtigste Mittel, von krankhaften Störungen des Körpers frei zu bleiben, waren natürlich die vorbeugenden Maßregeln. Zu diesem Zwecke beobachtete und studierte Kant seinen Körper aufs sorgfältigste, aber keineswegs in der Art jener verzärtelten Naturen, die unaufhörlich um ihr Leben ängstlich besorgt sind. Denn diese stellen sich in den Dienst ihres Körpers, Kant dagegen wollte den Körper sich oder vielmehr dem Geiste dienstbar machen, damit er dessen jederzeit brauchbares Werkzeug sei.

Auf Grund seiner Beobachtungen und Erwägungen hatte Kant sich schließlich eine feste Diätetik gebildet, ein geschlossenes System von Gesundheitsregeln, von deren Befolgung ihn nichts in der Welt abzubringen vermocht hätte. Es waren die Grundsätze der reinen Vernunft, möchte man sagen, auf das körperliche Dasein übertragen. Nichts war hier dem Zufall überlassen, sondern alles streng geregelt: die Art der Kleidung, die Zahl und Dauer der Mahlzeiten, die Auswahl und die Zubereitung der Speisen, die Herrichtung des nächtlichen Lagers, selbst die Art und Weise, wie er sich zudeckte. Es gehörte z. B. zu seinen Gesundheitsregeln, die täglichen Spaziergänge immer möglichst allein zu machen, um nicht durch die Unterhaltung zum Atmen durch den Mund genötigt zu werden, das er für schädlich hielt. So hatte er die ständige Gewohnheit angenommen, beim Arbeiten immer auf einem entfernten Stuhle sein Taschentuch liegen zu lassen, um dadurch zuweilen zum Aufstehen genötigt zu werden u. dgl. m.

Vor allem hatte natürlich seine Tageseinteilung ihre feste Ordnung. Sommer und Winter stand Kant pünkt-

lich um 5 Uhr auf. Sein Diener Lampe hatte Befehl, ihn um diese Zeit zu wecken, und er ließ sich gern von ihm bezeugen, daß er nicht ein einziges Mal das Aufstehen verfehlt habe. Nach dem Aufstehen genoß er nichts als etwas schwachen Thee und rauchte eine Pfeife Tabak dazu. Alsdann bereitete er sich zu seinen Vorlesungen vor, die gewöhnlich um 7 oder 8 Uhr begannen und ihn bis 10 Uhr in Anspruch nahmen. Nach Hause zurückgekehrt, arbeitete er, namentlich schriftstellerisch, ununterbrochen bis 1 Uhr. Dann wurde pünktlich zu Mittag gegessen und das war die Zeit seiner eigentlichen Erholung. Kant liebte und schätzte die Freuden einer wohlbesetzten Mittagstafel zwar auch vom Standpunkte des rein sinnlichen Genusses, aber vor allem handelte es sich hier um die Erholung des Geistes. Zu diesem Zwecke aß er niemals allein, sondern stets in Gesellschaft, am liebsten in Gesellschaft gebildeter Männer verschiedener Berufsarten, mit denen er einen freien ungezwungenen Meinungsaustausch pflegen konnte, während es seinen Unwillen zu erregen vermochte, sobald man ernste wissenschaftliche Fragen zur Debatte stellte oder ihn gar selbst über schwierige philosophische Probleme in seinen eigenen Schriften interpellierte. Auch dieses Bestreben hing mit gesundheitlichen Grundsätzen zusammen. Er wollte, wenn der Magen beschäftigt wurde, nicht das Gehirn überanstrengen, das die Kräfte von jenem ableitet.

Diese Mittagsmahlzeit nahm bei Kant immer mindestens die Zeit von 1—3 Uhr in Anspruch, es kam aber auch vor, daß sie sich bis 4, ja auch bis 5 Uhr ausdehnte. Natürlich wurde diese Zeit durch die Unterhaltung in Anspruch genommen, nicht durch kulinarische

Schwelgereien: auch als Kant im eigenen Hause seine täglichen Tischgesellschaften veranstaltete, wurden immer nicht mehr als drei Gerichte aufgetragen und eine halbe Flasche Wein dazu jedem Gaste verabreicht. Nach Beendigung des Mittagsmahles zog sich Kant gewöhnlich zurück, um zu lesen, oder noch häufiger zu meditieren. Dann machte er um 7 Uhr seinen Spaziergang und mit solcher Pünktlichkeit, daß, wie man erzählt, verschiedene Königsberger Einwohner danach ihre Uhren aufgezogen haben. Es wird berichtet, daß Kant nur ein einziges Mal diesen Spaziergang versäumt habe, nämlich an dem Tage, wo Rousseaus „Emile" erschien, dessen Lektüre ihn so ergriffen hatte, daß er ohne Unterbrechung bis zu Ende las. — Nach der Rückkehr von seinem Spaziergange pflegte Kant noch einige Zeit zu lesen, namentlich neu erschienene Schriften, und ging dann pünktlich um 10 Uhr zu Bette, denn nicht mehr als 7 Stunden hatte er sich ein für allemal für den Schlaf festgesetzt. So verging ihm ein Tag nach dem andern, jeder aufs sorgfältigste geregelt. Und das war die sicherste Grundlage seines Wohlbefindens. Auf diese Weise hat Kant es erreicht, daß er trotz seines schwächlichen Körpers zu dem hohen Alter von 80 Jahren gelangte, und, abgesehen von den letzten Jahren seines Lebens, in denen die Altersschwäche mit allen ihren Übeln ihn heimsuchte, nie krank gewesen ist.

So fest war die Ordnung, mit welcher er sein ganzes Dasein gleichsam eingefriedigt hatte, daß schon eine geringfügige Durchbrechung derselben ihm empfindlich war. Er hatte z. B. die Gewohnheit angenommen, bei seinen Meditationen einen Turm, der seiner Wohnung bequem gegenüber lag, fest ins Auge zu fassen, und als in einem Sommer die

Bäume eines angrenzenden Gartens immer höher stiegen, wodurch der Turm verdeckt wurde, ruhte Kant nicht eher, als bis der gefällige Nachbar ihm die Wipfel der Bäume geopfert hatte. Ein Analogon dazu ist die Geschichte von dem fehlenden Knopfe. Kant hatte die Gewohnheit, bei seinen Vorlesungen einen Zuhörer in den vorderen Sitzreihen scharf ins Auge zu fassen, an den er seine Worte gleichsam dialogisch ausschließlich richtete. Eines Tages war er in einer Vorlesung ungewöhnlich zerstreut, er verlor fortwährend den Faden und, wie sich herausstellte, nur aus dem Grunde, weil diesem Zuhörer, an den er seine Worte richtete, ein Knopf am Rocke fehlte.

Dieselbe gesetzmäßige Ordnung, welche in seinem äußeren Leben hervortrat, beobachtete er bei der geistigen Thätigkeit. Sie war von der Erholung streng geschieden. Wenn er ernstlich geistig produzieren wollte, so mochte er nicht einer leichteren Anregung sich hingeben, und ebenso umgekehrt. Diese schaffende Thätigkeit selbst vollzog sich ebenfalls in einer bestimmten Ordnung. Aus stillen Meditationen, aus Anregungen der Lektüre entwickelten sich die ersten Elemente seiner Schriften. Sobald der Plan zur Abfassung einer solchen entworfen war, wurde er zunächst nach allen Seiten sorgsam durchdacht, Einzelheiten wurden auf kleinen Zetteln notiert und teilweise ausgeführt. Dann erst, wenn ihm das Ganze völlig klar vor Augen stand, ging er an die Ausarbeitung, und diese mußte erst bis zum letzten Punkte völlig abgeschlossen sein, ehe der Drucker das Manuskript erhielt. Dabei suchte er allen solchen Arbeiten die entsprechende Zeit zuzuteilen, keine durfte ihm mehr Zeit kosten, als sie ihrer Bedeutung nach verdiente. Die Grundsätze der Sparsamkeit im rein

Ökonomischen beobachtete er mit nicht weniger Sorgfalt bei der Ausgabe der kostbaren Zeit. Daher der geringe Eifer, den er beim Briefschreiben entwickelte, weil er dieses als eine lästige Störung bei seinen Arbeiten empfand. So kommt es, daß die Zahl der Briefe, die uns von ihm erhalten sind, nicht viel größer ist als die Zahl seiner Werke.

Der Kantische Geist selbst, welcher dergestalt auch das ganze äußere Leben durchdrungen hatte, war von der Natur überaus reich ausgerüstet worden und trug in den wesentlichsten Zügen durchweg den Stempel des Genies. Schon das sinnliche Empfindungsvermögen Kants war außerordentlich fein entwickelt. Er hatte ein scharfes Auge, einen gut entwickelten Raumsinn, einen feinen Geschmack sowohl im rein Sinnlichen als auf ästhetischem Gebiete. Daher konnte er, obwohl er nur eine äußerst geringe Kunstanschauung besaß, trotzdem der Begründer der wissenschaftlichen Ästhetik werden. Das wurde freilich auf der andern Seite nur ermöglicht durch eine bewundernswürdige Phantasie, die Gabe des inneren Erlebens und Anschauens, die Fähigkeit, nach den geringsten Bruchstücken der Wirklichkeit das Bild derselben neu zu beleben. Diese Fähigkeit wird nicht selten fälschlicherweise nur dem Dichter zugeschrieben, während sie im Grunde jedem schöpferischen Genie eigen ist und sein muß, daher auch der Denker mit dem Dichter immer aufs nächste verwandt ist. „Schon unmittelbar der Denker," sagt Fichte, „wie er seinen Gedanken in der Sprache bezeichnet, welches nicht anders denn sinnlich geschehen kann und zwar über den bisherigen Umkreis der Sinnlichkeit hinaus neu erschaffend, ist Dichter, und falls er dies nicht ist, wird ihm schon beim

ersten Gedanken die Sprache und beim Versuche des zweiten das Denken selber ausgehen."

Diese Lebhaftigkeit des innern Anschauungsvermögens befähigte Kant, in seinen Vorlesungen über physische Geographie auf Grund bloßer Reiseberichte fremde Menschen und Gegenden mit plastischer Anschaulichkeit zu schildern. Als er einst die Westminsterbrücke in London in einer solchen Vorlesung beschrieben hatte, fragte ihn nachher ein Engländer, wie lange er in England gewesen sei, und ob er sich besonders der Architektur gewidmet habe. Ebenso sprach der berühmte Chemiker Hagen einst seine Bewunderung darüber aus, daß Kant durch bloße Lektüre, ohne Experimente, die ganze Experimental-Chemie beherrschen könne.

Neben dieser außerordentlichen Phantasie besaß Kant ein ungewöhnliches Gedächtnis. Noch im späten Alter war er im stande, lange Stellen aus den lateinischen und griechischen Klassikern, die er in der Jugendzeit gelesen hatte, oder aus seinen Lieblingsdichtern Pope, Haller und Hagedorn zu citieren. Zu den hervorstechendsten Eigenschaften seines Geistes gehörte vor allem auch der durchdringende Scharfsinn, die Fähigkeit der Analyse des Verwickelten, besonders der Zergliederung der Begriffe. Weniger leicht wurde ihm die Kombination von Begriffen, Indessen auch diese Fähigkeit war ihm in nicht gewöhnlichem Maße verliehen. Dewegen besaß er auch die Gabe der witzigen Unterhaltung, und bei der Tiefe seines Geistes konnte dieser Witz bei ihm niemals in eine leere Spielerei ausarten, sondern vereinigte die Eigenschaften, die ein guter Witz haben soll, leicht, launig und sinnreich zu sein. In allem zeigt sein Denken den Stempel der Originalität so sehr, daß er

sich in fremde Anschauungen nicht so leicht hineinversetzen konnte, weshalb er andauernden Widerspruch, auch in der Unterhaltung, nicht zu ertragen vermochte. Noch weniger war er im stande, sich in fremde Gedankensysteme hineinzuarbeiten. Daher ist in der Kantischen Philosophie auch die historische Würdigung seiner Vorgänger die schwächste Seite. Er war zu sehr mit der Flut der eigenen auf ihn einstürmenden Ideen zeitlebens beschäftigt, als daß er anderen hätte vollkommen gerecht werden können. Daher überließ er auch später die Verteidigung seines Systems gern seinen Freunden und Schülern und vermied nach Möglichkeit die Polemik.

Indessen alle Geistesgaben, so glänzend sie auch sein mögen, sind ohne schöpferische Kraft, wenn sie nicht beeinflußt und geleitet werden von ernsten, sittlichen Grundtrieben; und wenn auch nicht selten zwischen Geist und Charakter eines bedeutenden Mannes große Widersprüche sich finden, so ist doch eins immer erforderlich, um zu dauernder Wirkung zu gelangen: die Liebe zur Wahrheit. Bei Keinem war diese stärker entwickelt als bei Kant. Sie war ja nichts Anders, als das Freiheitsstreben, das sein ganzes Leben beherrschte, angewandt auf das Leben des Geistes im besonderen. Freiheit bedeutete hier Loslösung einerseits von allen äußeren Rücksichten, auf der anderen Seite von allen Motiven, die hemmend in die innere, sachliche Entwickelung der Ideen eingreifen. Dieser unbestechliche Wahrheitssinn prägt sich auch in den Schriften Kants aus. In der Darstellung seiner Gedanken ging er stets geradeswegs auf die Sache los. Er haßte jede Ziererei, jede Affektiertheit der Sprache, selbst jeden unnötigen Bilderschmuck, alle Aufwendung von Kunstgriffen, welche mehr der Über-

redung, als der Überzeugung dienen. Daher hatte er eine innere Abneigung gegen die Rhetorik, die Kunst der schönen Wohlredenheit. Die einfache Wahrheit, war seine Meinung, ist für sich selbst einleuchtend und zugleich anziehend genug, um jedes Schmuckes entraten zu können. Freilich muß man hinzufügen, daß Kant hier allzu rigoristisch verfuhr und die höchste Tugend nicht ohne einen Schatten war. So stark war seine Aufmerksamkeit bloß auf die Sache gerichtet, daß er die Form darüber vernachlässigte. Er brachte alles, was er zu sagen hatte, in der Reihenfolge vor wie seine Ideen sich entwickelten, ohne zu bedenken, ob sie in derselben Ordnung auch dem Leser einleuchten würden. Daher stammt die Schwerfälligkeit der Darstellung, namentlich die Unbeholfenheit der Satzbildung in vielen seiner wichtigsten Schriften. Es finden sich oft bei ihm erstaunlich lange Perioden, in denen in der mannigfaltigsten Gruppierung Nebensätze unter Zuhilfenahme von Parenthesen ineinandergeschachtelt sind. Eine solche Kantische Periode gleicht, wie Kuno Fischer treffend bemerkt, einem schwer beladenen Frachtwagen, von dem man alles einzeln herunternehmen und jede Schachtel einzeln auspacken muß, um den Zusammenhang des Ganzen zu übersehen. Hat man sich aber dieser Mühe unterzogen, so wird man auch wieder überrascht durch die außerordentliche Klarheit der Gedankenentwickelung; denn nur schwerfällig ist seine Darstellung, nicht unklar, wie manche sich einreden wollen, die ihn nicht verstehen. Auch der gehäufte Gebrauch terminologischer Ausdrücke, der das Studium vieler seiner Werke so schwierig macht, hängt damit zusammen. Kant suchte eben für das, was er zu sagen hatte, stets den einfachsten, kürzesten und prägnantesten

Ausdruck. Diesen Vorzug besitzen immer die Termini, welche gleichsam Abbreviaturen für eine bestimmte Idee bilden und anderseits den Vorteil haben, daß sie durch populäre Nebenbedeutungen, welche den Ausdrücken des gewöhnlichen Sprachgebrauches anhängen, Mißverständnissen nicht so leicht ausgesetzt sind. Es fehlte Kant keineswegs an der pädagogischen und speziell didaktischen Befähigung, welche zur Faßlichkeit der Darstellung in erster Linie erforderlich sind. Hat er doch diese Fähigkeit auf dem Katheder glänzend bewährt, wo er die echt Sokratische Methode, durch Anknüpfung an das Gegebene in dem Zuhörer die Begriffe selbst entstehen zu lassen, nach allen vorhandenen Zeugnissen mit besonderer Virtuosität angewandt hat. Auch in der schriftlichen Darlegung hat er diese Fähigkeit gezeigt, und wir besitzen von ihm einzelne Schriften von musterhafter Popularität. Aber er trennte beides, das Auffinden und das Lehren der bereits gegebenen Wahrheit, in scharfer Weise. Handelte es sich um das erstere, so mochte er bloß dem Zuge des Verstandes folgen, er suchte die Ideen so, wie sie in seinem Geiste entstanden, möglichst unverändert in die Darstellung hinüberzuleiten und überließ es Anderen, ihnen später eine leichtere Form zu geben, welche sie allgemein verständlicher machte.

Dieselben Grundzüge, die in dem äußern und dem geistigen Leben hervortraten, zeigen sich schließlich auch in seinem sittlichen Charakter, in seinem Verhalten zu den anderen Menschen. Die Freiheit, nach der er strebte, bedeutete auch hier nicht Willkür, sondern freie Unterordnung unter die Gesetzgebung der eigenen Vernunft, deren Grundprinzip etwa durch die Vorschrift ausgedrückt ist, welche

er später in seiner Moralphilosophie so formuliert hat: „Betrachte jeden Menschen niemals als Mittel zum Zweck, sondern stets als Selbstzweck!" Übersetzt man diese Norm in die Sprache der Empfindung, so ist es das Gefühl der Achtung für die Würde und Schönheit der menschlichen Natur und in seiner höchsten Steigerung die enthusiastische Menschenliebe. Diese ist es, welche das Leben Kants durch und durch beherrscht. Keine Besonderheiten des Menschen, keine zufälligen Unterschiede von Rang und Stand, Nationalität und Religion u. s. w. konnten jemals auf sein Urteil oder sein Verhalten den mindesten Einfluß ausüben. Es war genug, ein Mensch zu sein, um bei ihm Teilnahme und Förderung, Verständnis und Achtung zu finden. „Ein schwermütiges Gefühl, sagt er einmal, spricht aus dem Inwendigen des Herzens, jenes was in einer Versammlung der Römer einmal mit so viel Beifall gehört worden, weil es der allgemeinen Empfindung gemäß ist: Ich bin ein Mensch, und was Menschen widerfährt, kann auch mich treffen."

Die hervorragendsten Eigenschaften des Kantischen Charakters sind nichts als verschiedene Erscheinungsformen dieser Humanität. Das Gefühl der Achtung für die Würde der menschlichen Natur mußte in der Rückwirkung auf sein eigenes Verhalten zu lebhafter Empfindung für Freiheit und Unabhängigkeit werden, mußte ihm jede Art von Menschenfurcht und niedriger Unterwürfigkeit vollständig unmöglich machen. Niemand wußte so gut wie Kant diese stolze Behauptung der Menschenwürde in Haltung, Worten und Gebärden zum Ausdruck zu bringen, selbst jenen gegenüber, welche nach der Meinung der Menschen einen höheren Rang unter ihnen einnehmen. Seine Biographen berichten

zum Beispiel, mit welcher Ruhe und Würde er seinerzeit als Rektor der Universität den Monarchen bei der Krönung in Königsberg begrüßt habe, wie er bei allem Respekt, den er dem Oberhaupte des Staates schuldete und bewies, doch selbst jeden Schein einer kriechenden Unterwürfigkeit zu vermeiden wußte. Ähnlich verhielt er sich in vielen anderen Fällen. Es kam namentlich in späteren Jahren seines Lebens oft genug vor, daß vornehme Herren auf der Durchreise durch Königsberg Kant zu sehen wünschten, ihn mit Einladungen beehrten u. s. w. Entsprangen solche Wünsche innerer Teilnahme, so suchte Kant sie stets zu erfüllen. Sehr häufig aber wollte man bloß den berühmten Mann sehen und sprechen, handelte es sich um die Befriedigung einer eitlen Neugierde, also die Benützung eines Menschen als Mittel zum Zweck. Lag auch nur das geringste Anzeichen dafür vor, so reagierte dagegen die moralische Feinfühligkeit Kants, und er wappnete sich gegen derartige Zumutungen mit dem ganzen Stolze, der ihm zu Gebote stand.

Diese Würde des Menschen, die Kant für sich selbst mit solchem Nachdruck aufrechtzuerhalten wußte, achtete er auch bei Anderen und hielt sie bei jedem für unverletzlich. Ganz besonders ließ er es sich angelegen sein, bei einem Andern diese Menschenwürde dann zu wahren, wenn sie ihm durch das eigene Übergewicht vermindert zu sein schien. So behandelte er selbst seinen Diener immer mit größtem Respekt und duldete von ihm keinerlei Unterwürfigkeit; so suchte er, wenn er jemanden mit Geld unterstützte, die solchergestalt zwischen sich und dem Unterstützten entstehende Distanz dadurch aufzuheben, daß er seine Hilfe auf Umwegen anbrachte, sie als etwas Bedeutungsloses,

Zufälliges hinstellte, das der Andere in gleicher Lage ihm selbst erweisen würde, vor allen Dingen keine Worte weiter machte und mit niemandem über solche Dinge sprach.

Auf diese Weise konnte es nicht fehlen, daß eine so durch und durch von moralischen Triebfedern geleitete Handlungsweise — was ja die gewöhnliche Wohlthätigkeit durchaus nicht ist — auch eine reine moralische Wirkung erzeugte, nämlich aufrichtige Dankbarkeit, die sich oft genug, was ungemein selten ist, Kant gegenüber in enthusiastischer Weise äußerte.

Eine natürliche Folge des humanen Grundzuges, der den Charakter Kants durchdrang, war seine stark entwickelte Neigung zu engem Gemeinschaftsleben und geselligem Verkehr mit den Menschen. Der Mensch war das Hauptobjekt seiner Philosophie, wie hätte er nicht auch der Hauptgegenstand seines Interesses im Leben sein sollen? Alles, was irgendwie die Verschiedenheit der Menschen nach Charakter, Sitten, nationaler Eigenart betraf, reizte seine Wißbegierde, woher seine besondere Vorliebe für Reisebeschreibungen stammt. Mit noch größerem Eifer aber verfolgte er diese menschlichen Varietäten in seinem eigenen Lebenskreise. Denn so wenig wie andere große Denker hat Kant seine Philosophie nur aus den Büchern, sondern vor allem aus der Anschauung des Lebens geschöpft. Wanderte er auch nicht wie Sokrates auf dem Marktplatze und in den Straßen umher, so benutzte er doch wie dieser jede sich darbietende Gelegenheit, um seine Menschenkenntnis zu erweitern. Nur die zufälligen, von den meisten ja am eifrigsten beachteten Unterschiede der Menschen nach Stand, Rang, Geburt, Vermögen u. s. w. waren für Kant völlig bedeutungslos. Dagegen interessierten ihn alle dauernden Diffe-

renzen der menschlichen Gattung nach Charakter, Temperament, Empfindungsleben u. dgl. In seinem eigenen Verhalten zu ihnen gab es freilich nur einen Unterschied: den moralischen; und hier fällte er erst nach den sorgfältigsten Erwägungen sein Urteil. Die unbestechliche Wahrheitsliebe auf dem Gebiete der theoretischen Erkenntnis hatte ihr Gegenbild in dem peinlichen Gerechtigkeitsgefühl, das Kant auszeichnete. Er sagt einmal geradezu: „Niemals empört etwas so als Ungerechtigkeit, alle anderen Übel, die wir ausstehen, sind nichts dagegen." Daher war ihm nichts wichtiger, als über alle zufälligen Unterschiede hinweg wie Sokrates immer sogleich bis zu dem moralischen Kerne eines jeden Menschen zu gelangen. Mit inniger Freude begrüßte er es jedesmal, wenn es ihm gelungen war, durch alle die verhüllenden und entstellenden Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens durchzudringen und die wahrhafte sittliche Natur eines Menschen zu entdecken. Es bedurfte dazu keiner hervorragenden Verdienste, keiner hervorstechenden Thaten, schon das Auffinden der schlichten Ehrlichkeit eines einfachen Mannes bereitete ihm eine solche Entdeckerfreude. „Kant schätzte nicht bloß das hervorstechende Verdienst", erzählt ein Genosse seines vertrauten Umganges, „sondern er suchte auch die weniger bemerkbaren Tugenden eines Menschen auf, ehrte schon das gute Herz und den guten Willen und behandelte selbst Schwächen anderer Menschen mit nachsichtsvoller Schonung. Es war rührend zu sehen, mit welcher Gutmütigkeit er sich gegen jedermann, selbst gegen den Schwachen betrug, der gutgemeinte Absichten verriet."

Unter solchen Umständen, da er immer auf das Wesenhafte beim Menschen drang, konnte Kant nichts

mehr zuwider sein als der gleißnerische Schein, die Unlauterkeit der Gesinnung. Kant drang auf Wahrheit hier wie überall, darum war ihm der verhaßteste Typus jene Sorte von Menschen, die immer bloß scheinen wollen, nur nicht das, was sie wirklich sind. Er blieb darin auch zeitlebens ein Anhänger Rousseaus, daß er dem wenn auch glänzenden Scheinwesen der Menschen die unverfälschte Natur, selbst in ihren roheren Äußerungen weit vorzog. Aus dieser Bevorzugung leitet er in der Ästhetik einmal das Vergnügen ab, das wir bei der Beobachtung der Naivität empfinden. Denn es regt sich dabei insgeheim der Widerspruch der der Menschheit ursprünglich natürlichen Aufrichtigkeit gegen die zur anderen Natur gewordene Verstellungskunst. „Man lacht über die Einfalt der Natur, die es noch nicht versteht, sich zu verstellen und erfreut sich doch auch über die Einfalt, die jener Kunst hier einen Querstreich spielt. Man erwartete die alltägliche Sitte der gekünstelten und auf den schönen Schein vorsichtig angelegten Äußerung, und siehe! es ist die unverdorbene schuldlose Natur, die anzutreffen man gar nicht gewärtig war. Daß der schöne aber falsche Schein hier plötzlich in nichts verwandelt wird, bringt die Bewegung des Gemüts nach zwei entgegengesetzten Richtungen gegen einander hervor, die zugleich den Körper heilsam schüttelt. Daß aber etwas, was unendlich besser als alle angenommene Sitte ist, die Lauterkeit der Denkungsart (wenigstens die Anlage dazu) doch nicht ganz in der menschlichen Natur erloschen ist, mischt Ernst und Hochschätzung in dieses Spiel der Einbildungskraft."

Diesem Standpunkte entsprach auch Kants Anschauung über den ganzen Apparat von Ceremonien, Regeln,

Sitten und Gebräuchen, durch die der Verkehr der Menschen, insbesondere in den höheren Gesellschaftsschichten, geordnet, zugleich aber das Scheinwesen am meisten begünstigt wird. Kant war nichts weniger als ein Mann jenes gesellschaftlichen Formalismus, hinter dem so häufig sich die Hohlheit und Nichtigkeit verbirgt, und durch den so leicht überhaupt alles wahrhaft Menschliche, das in seiner freien Äußerung erst wirksam hervortreten kann, erstickt wird. Dennoch liebte und schätzte er Urbanität und Feinheit auch der äußeren Sitten, nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zum Zweck, weil sie die Menschen in gemessenen Schranken halten, vor rohen Ausbrüchen ihrer Natur sie wirksam zurückschrecken und überhaupt wenigstens einen Schein von Humanität auch da hervorbringen, wo diese selbst nicht vorhanden ist. Unter diesem Gesichtspunkte wußte Kant die äußeren Formen des gesellschaftlichen Verkehrs nicht nur zu schätzen, sondern auch selbst in virtuoser Weise sie zu Regeln seines eigenen Verhaltens zu machen. Alle Berichte stimmen darin überein, daß Kant ein vollendeter Weltmann gewesen sei, der sich mit der größten Gewandtheit und dem sichersten Takte in allen, auch den höchsten Gesellschaftsschichten, bewegte. In seinem ganzen Auftreten wußte er immer das Gefällige hervorzukehren, ohne seine Würde preiszugeben, er war bescheiden und zurückhaltend, ohne jemals Verlegenheit zu zeigen, und ohne Aufdringlichkeit betrug er sich frei und ungezwungen — auch hier war er frei durch die Aussöhnung des subjektiven und objektiven Willens (um mit Hegel zu sprechen), die Unterwerfung unter das als vernünftig erkannte Gesetz, welches aber bei Kant nichts von der Starrheit, die allem Gesetzmäßigen anhaftet, erkennen

ließ, weil es belebt wurde durch die innere Wärme einer auch im kleinsten sich äußernden Humanität.

Begünstigt wurde diese äußere Sicherheit des Auftretens bei Kant dadurch, daß er die — gerade bei geistig hervorragenden Menschen oft vermißte — Gabe der leichten, geselligen Unterhaltung besaß. Nicht nur, daß er schwierigen Ideen im Gespräch eine leichte und gefällige Form zu geben wußte, er vermochte in der Unterhaltung auch mit frohem Behagen und spielender Laune über die Dinge hinzugleiten. Sein Humor war dabei unerschöpflich, Witz und Satire standen ihm im reichsten Maße zu Gebote, Ernst und Scherz wechselten anmutsvoll miteinander ab, ohne daß doch dieser eine verletzende Schärfe erhielt und jener durch Ausartung zum lehrhaften professoralen Ton die schicklichen Grenzen der bloßen Unterhaltung überschritt. Ganz besonders im Gespräch mit Frauen — bei denen er immer ein erklärter Günstling war — wußte er diesen Ton der leichten Konversation festzuhalten. Er konnte mit ihnen ebenso leicht und gewandt über häusliche Dinge, über Angelegenheiten der Küche plaudern, als über schwierige philosophische Themata, so daß Hippel einmal scherzend bemerkte, Kant hätte ebenso gut eine Kritik der Kochkunst wie der reinen Vernunft schreiben können. Wer ihn vorher nicht kannte, hätte niemals vermutet, daß dieser gewandte Gesellschafter und launige Plauderer der tiefste und abstrakteste Denker seiner Zeit sei, dessen metaphysische Schriften nur dem Verständnis der scharfsinnigsten Gelehrten zugänglich waren. Es lag darin ein — für Tieferblickende freilich nicht vorhandener — scheinbarer Gegensatz, der viele überrascht hat. So gibt einmal selbst die geistvolle Elise von der Recke ihrer Verwunderung in

naiver Weise Ausdruck: „Ich kenne Kant durch seine Schriften nicht, weil seine metaphysischen Spekulationen über den Horizont meines Fassungsvermögens gingen. Aber schöne, geistvolle Unterhaltungen danke ich dem interessanten Umgange dieses berühmten Mannes. Täglich sprach ich diesen liebenswürdigen Gesellschafter in dem Hause meines Vetters, des Reichsgrafen Kayserling zu Königsberg. Oft sah ich ihn da so liebenswürdig unterhaltend, daß man nimmermehr den tiefen abstrakten Denker in ihm geahnt hätte, der eine solche Revolution in der Philosophie hervorbrachte.“

Unter solchen Umständen war Kant natürlich überall ein gern gesehener Gast. Als er später ein Haus gekauft und sich eine eigene Wirtschaft eingerichtet hatte, hat er selbst Geselligkeit in der ausgedehntesten Weise gepflegt und Gastfreundschaft in feinsinnigster Art geübt. Die Tischgesellschaften, welche er täglich um sich versammelte, haben eine gewisse Berühmtheit erlangt. Auch hier wie überall verfuhr Kant nach bestimmten wohl erwogenen Grundsätzen, sowohl was die Auswahl der einzuladenden Personen, die Art der Einladung und die äußere Anordnung des Mahles anbetraf. Sogar die Zahl der Gäste war grundsätzlich bestimmt; es durften ihrer nicht weniger als drei sein und nicht mehr als neun, nicht weniger, pflegte er zu sagen, als die Anzahl der Grazien und nicht mehr als die Anzahl der Musen. Der Grund dieser festen Begrenzung war einleuchtend genug: bei einer zu geringen Anzahl von Gästen kann nicht leicht eine belebende Mannigfaltigkeit erreicht werden, bei einer zu großen Zahl geht gar leicht die Einheit der Gesellschaft verloren, indem Gruppen sich bilden und gesonderte Gespräche führen. Um diese Ein-

heitlichkeit der Gesellschaft aber war es ihm immer vornehmlich zu thun, um einen homogenen Kreis, innerhalb dessen bei einfachem ungezwungenen Genießen vor allem die Geister sich erwärmen und beleben konnten. Dazu trug er selbst das Meiste bei, und die Art wie Kant sich hier selbst gab, und wie er sich seinen Gästen gegenüber verhielt, blieb bei diesen zeitlebens ein Gegenstand enthusiastisch dankbarer Erinnerung. So schildert ihn z. B. Jachmann, der oftmals an dem gastlichen Tische des Philosophen gesessen: „Hier sah man, wie der Weltweise sich zur Erholung von seinen anstrengenden Kopfarbeiten alles Zwanges entledigte; hier faßte und verfolgte er frei eine jede Idee, die sich ihm darbot: Hier überließ er sich zwanglos einem jeden Gefühle, das aus seinem Herzen floß, hier erschien Kant ganz in seiner natürlichen Gestalt. Und wie liebenswürdig, wie unbeschreiblich liebenswürdig war er hier! Ich wünschte, ich könnte Ihnen ganz meinen Kant schildern, wie er sich uns in seinem Hause, an seinem Tische darstellte. Aber ich fühle, daß es mir an Worten gebricht, und ich glaube auch, daß keine Schilderung den Unerreichbaren erreichen wird. Man mußte ihn hier selbst sehen, das seltene Gepräge seines ganzen Wesens und Handelns unmittelbar in sein Herz aufnehmen, um von seiner Größe ganz durchdrungen zu werden. Das helle Licht der Weisheit und die milde Wärme einer teilnehmenden Herzensgüte, der ernste Hinblick auf die Leiden der Menschheit und die lachende Freude über das Schöne und Erfreuliche der Welt wechselten hier im mannigfaltigsten und lieblichsten Gemisch ab und waren die Würze an der einfachen Tafel des Weltweisen.“

Es ist eine naturgemäße Folge dieser wahren Hin-

gabe an das allgemein Menschliche, daß die affektvolle Zuneigung zu einzelnen Menschen in dem Empfindungsleben Kants eine verhältnismäßig geringe Rolle spielte. Das zeigte sich zunächst schon in dem Verhalten zu seiner Familie. Kant hat seinen Geschwistern gegenüber jede Pflicht, die ihm oblag, in der gewissenhaftesten Weise erfüllt, er hat sie reichlich unterstützt und ihnen auch gelegentlich mit Rat und That beigestanden. Aber über diese Linie der bloßen Pflichterfüllung ist er nicht hinausgegangen, zärtliche verwandtschaftliche Teilnahme war bei ihm wenig vorhanden, ein inneres Verhältnis zu seinen nächsten Verwandten hat er nie besessen, ja, er hat intime Annäherungsversuche von ihrer Seite geflissentlich zurückgewiesen. Bei dem großen geistigen Abstande ist das erklärlich genug. Kant wollte den intimeren Verkehr mit anderen Menschen nicht durch die zufällige Blutsverwandtschaft bestimmt wissen, sondern auf innere geistige Übereinstimmung gründen.

Wo dagegen ein auf solch innerer Harmonie beruhendes Verhältnis zu einem anderen Menschen vorhanden war, da steigerte es sich auch bei Kant leicht zu warmer Freundschaft, für die er ein hochentwickeltes Gefühl besaß. Dabei war es ein eigentümlicher Zug seines Lebens, daß er Freundschaft am liebsten nicht mit Gelehrten, sondern mit Männern einer allgemeineren weltbürgerlichen Bildung schloß, die an allem Menschlichen teilnahmen, deren Empfindungsleben nicht, wie es so häufig gerade bei Gelehrten der Fall ist, durch das Wissen vertrocknet war. So war Kant mit einem schlichten Oberförster in der Nähe von Königsberg, namens Wobser, durch enge Freundschaft verbunden. Er brachte bei ihm wiederholt seine Ferien zu und hat ihm ein dauern-

des litterarisches Denkmal gesetzt, indem er in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen", die er in seinem Forsthause schrieb, das Idealbild des deutschen Mannes nach ihm zeichnete. Eine enge Freundschaft verband Kant namentlich mit mehreren gebildeten Kaufleuten Königsbergs, besonders mit den Engländern Green und Motherby und dem Direktor Ruffmann. Green ist dadurch merkwürdig, daß er in seinem Charakter außerordentliche Ähnlichkeit mit Kant hatte. Besonders in seiner Pünktlichkeit war er unserem Philosophen nicht nur gleich, sondern übertraf ihn vielleicht noch. So berichtet Jachmann: Kant hatte eines Abends seinem Freunde Green versprochen, ihn am folgenden Morgen um acht Uhr auf einer Spazierfahrt zu begleiten. Green, der bei einer solchen Gelegenheit um drei Viertel schon mit der Uhr in der Hand in der Stube herum ging, mit sieben Uhr fünfzig Minuten den Hut aufsetzte, in der fünfundfünzigsten seinen Stock nahm und mit dem ersten Glockenschlage den Wagen öffnete, fuhr fort, und sah Kant unterwegs, der sich etwa zwei Minuten verspätet hatte und ihm engegenkam. Er hielt aber nicht an, weil dies gegen die Abrede und gegen seine Regel war.

In dem Gartenhause Greens pflegten die Freunde eine Zeitlang täglich nachmittags zusammen zu kommen. Diese Zusammenkünfte entwickelten sich dann in der Regel folgendermaßen: Kant ging zu seinem Freunde Green und fand diesen in seinem Lehnstuhle schlafend, setzte sich neben ihn, hing seinen Gedanken nach und schlief auch ein. Dann kam meistens Ruffmann, sah die beiden schlafen, setzte sich daneben und that ein Gleiches, bis endlich Motherby zu einer bestimmten Zeit hinzutrat und die Gesellschaft

weckte, die dann bis zum Abend in munterem Gespräch zusammenblieb.

Indessen das Freundschaftsgefühl Kants, so stark es auch entwickelt war, war doch niemals im stande, bis zur Leidenschaft anzuwachsen und ihn über das Maß des allgemein Menschlichen hinwegzuheben. Auf diese Weise kommt ein erkältender Zug auch in sein Freundschaftsleben, den man indes begreift, wenn man sich klar macht, daß die enthusiastische Hingabe für das Allgemeine eine extreme Leidenschaft für das Einzelne nicht zuläßt. Unter diesem Gesichtspunkte wird es verständlich, daß Kant einem Freunde jede Teilnahme und Aufmerksamkeit schenkte, ihm mit warmer Liebe begegnete, nach seinem Tode aber sich der Erinnerung an ihn nicht gern in ausgedehnter Weise hingab. Während der Krankheit seines Freundes Hippel hatte er sich stets mit größter Teilnahme nach ihm erkundigt und war stets ängstlich um ihn besorgt gewesen; als man aber nach seinem Tode an der Mittagstafel ein Gespräch über ihn anknüpfen wollte, bemerkte Kant nur kurz, es wäre freilich schade für den Wirkungskreis des Verstorbenen, aber man müsse den Toten bei den Toten ruhen lassen.

Aus diesen Gesichtspunkten versteht man es auch, daß Kant nicht durch Zufall, sondern durch Schicksal wie Eigentümlichkeit seines Charakters für die Ehelosigkeit von vornherein bestimmt war. Die allgemeine Humanität, die sein ganzes Leben durchdrang, konnte nicht einmal eine das gewöhnliche Maß übersteigende Hingabe an einzelne Menschen begünstigen, sie konnte noch weniger der ausschließlichen Hingabe an ein einzelnes Wesen förderlich sein. Überdies hatte Kants Lebensführung so sehr ihren Schwerpunkt in sich selbst, daß er befürchten mußte, ihn

in der Ehe ganz zu verlieren, wo er notgedrungen von seinem System wohldurchdachter Lebensregeln vieles hätte opfern müssen. Kant war keineswegs den Frauen abgeneigt und verstand auch sehr wohl ihre Gunst zu gewinnen. Er wußte mit ihnen über ihre eigensten Angelegenheiten, über Herzensfragen sowohl als über Probleme der Toilette, Küche u. s. w. ebenso gewinnend und geistvoll zu plaudern, wie über die schwierigsten wissenschaftlichen Fragen. Es hat denn auch nicht an Versuchen gefehlt, ihn für die Ehe zu gewinnen. Im vorgerückten Alter soll Kant noch eine besondere Zuneigung zu einer ostpreußischen Witwe, später noch einmal zu einem jungen Mädchen aus Westfalen gefaßt, und nur sein Zaudern, veranlaßt durch das sorgfältige Erwägen der ökonomischen Zukunft, soll ihn vom Heiraten abgehalten haben. Wenn diese Berichte wahr sind, was sehr zweifelhaft ist, so ist jedenfalls sicher, daß der Zufall hier nicht die Rolle spielt, die man ihn spielen läßt. Als Kant in seinem neunundsechzigsten Jahre stand, suchte ihn ein wohlmeinender Königsberger Pfarrer aufs lebhafteste zu bewegen, das Versäumte nachzuholen, er ließ zu diesem Zweck sogar eine kleine Schrift drucken mit dem Titel „Raphael und Tobias, oder Gespräche zweier Freunde über den Gott wohlgefälligen Ehestand", die er dem Philosophen selbst feierlich überreichte. Kant faßte die Sache von der humoristischen Seite auf, bedankte sich bei dem guten Manne — und erstattete ihm die Druckkosten. Wenn man ihn über Eheangelegenheiten zu interpellieren suchte, so pflegte er das Wort des Apostels Paulus zu citieren: Heiraten ist gut, nicht heiraten besser. Er berief sich wohl auch auf das Urteil einer klugen Frau, die ihm gesagt habe: Ist dir wohl, so bleibe davon. So

wenig war bei Kant das Gefühl für die wahre Bedeutung der ehelichen Gemeinschaft entwickelt, daß er mehr geneigt war, sie unter Gesichtspunkten der Opportunität als eine rein ökonomische Einrichtung zu betrachten. Jüngeren Freunden gab er wiederholt den Rat zu heiraten, aus keinem anderen Grunde, als um sich die Grundlage für eine wissenschaftliche Laufbahn durch das Vermögen der Frau zu verschaffen, und er hat selbst, wie es scheint, in dieser Richtung einigemale den Vermittler gespielt.

Nichts wäre verkehrter und ungerechter, als aus solchen Zügen, weil sie das Fehlen des leidenschaftlichen Gefühls verraten, auch einen Mangel an Gefühl überhaupt herauszulesen. Wohl aber zeigt sich hier, wie weit auch noch ein Kant von dem Idealbild des Menschen entfernt ist.

Wenn wir uns den Menschen in seiner Vollendung denken, so stellen wir ihn etwa in der Weise des Goetheschen Faust vor, der, nachdem er die Welt des Gedankens durchmessen hat, nun auch das Leben durchmißt, in allen seinen Höhen und Tiefen daher auch alle Leidenschaften durchlebt, vor allem die stärkste, die Liebe zum Weibe. Wir werden vielleicht geneigt sein, dem, der wie Goethe-Faust erst nach dem Sturme der Leidenschaften sich auf den Standpunkt der kontemplativen, ruhigen Resignation zurückzieht, den Vorrang einzuräumen vor dem, der wie Kant diesen Standpunkt von vornherein einnimmt. Aber, wie Goethe selbst es ausspricht, nur alle Menschen gemeinsam leben das Menschliche. Auch für den Weisesten ist nur eine Annäherung an das Idealbild menschlicher Vollkommenheit möglich, und meist nur dadurch, daß er auf der einen Seite um soviel preisgibt, wie er auf der anderen gewinnt. So ist es bei Kant, dem die Glut der

Empfindung in der Leidenschaft versagt geblieben ist. Er hat daher weder die höchsten Freuden, noch die tiefsten Leiden kennen gelernt, die erst im Sturme der Leidenschaften erlebt werden. Statt dessen aber bewahrte sein Gemüt ein ruhiges Gleichmaß des Empfindens, das weder nach der Seite der Freude, noch der des Schmerzes stürmisch ausschlug, auf der einen Seite immer nur zur gelassenen Heiterkeit und Fröhlichkeit, auf der andern nur bis zur stillen Schwermut sich steigern konnte, das Eine wie das Andere mehr durch die Teilnahme an dem allgemein Menschlichen als an dem eigenen Erleben veranlaßt. So schildert er selbst einmal diesen Gleichgewichtszustand seines Gemütes: auf der einen Seite die ruhige Heiterkeit der Seele, der keine Zufälle mehr unerwartet sind, auf der andern, als dunkle Grundierung, die sanfte Schwermut, „dieses Gefühl, davon ein edles Herz aufschwillt, wenn es in der Stille die Nichtswürdigkeit desjenigen erwägt, was bei uns gemeiniglich als groß und wichtig gilt".

Darin liegt, fügt Kant hinzu, mehr wahre Glückseligkeit, als in der ungestümen Belustigung des Leichtsinnigen und dem lauten Lachen des Thoren. Das beweist vor allem Kant selbst, von dem man sagen darf, daß er wohl einer der glücklichsten Menschen gewesen ist. Glücklich war er nicht durch das, was das Schicksal ihm gewährte, sondern durch das, was er sich selbst errungen hatte vermöge der vernunftgemäßen Entwickelung seines Willens. Dadurch ist Kant für die Deutschen das wahre Urbild und das Vorbild des Weisen geworden. Und als solcher wird er ebenso für die kommenden Geschlechter fortleben, wie durch die große Umwälzung, welche er im Geistesleben der Menschheit hervorgebracht hat.

Viertes Kapitel.

Entwickelung Kants bis zur Kritik der reinen Vernunft.

(Vorkritische Philosophie.)

I. Übereinstimmung mit der bisherigen Richtung der Philosophie.

Das jugendliche Denken der freien noch ungeübten Vernunft, welche zuerst ihre Kräfte fühlt, wendet sich zunächst immer nach außen, es richtet sich auf den Zusammenhang der Naturerscheinungen. Je mehr es in diesen einzudringen sucht, desto mehr entfernt es sich vom Menschen selbst, es strebt in immer ungemessenere Fernen und greift kühn an die Sterne, um das Rätsel des Daseins zu lösen. Aber gerade diese Überschwenglichkeit des jugendlichen Denkens führt zuerst zu den greifbarsten Irrtümern, es stockt, es wird seiner Schranken inne, besinnt sich auf sich selbst und erkennt schließlich die ausschlaggebende Bedeutung des einen Faktors, der ihm bis dahin in der Unendlichkeit des Daseins als der allergeringste erschienen war, nämlich die Bedeutung des Menschen. In dieser Weise, hatten wir gesehen, entwickelte sich das philosophische Denken in seiner geschichtlichen Stufenfolge, und es ist das Eigenartige und Staunenswürdige der individuellen Veranlagung Kants, daß seine Entwickelung ein genaues Ab-

bild der geschichtlichen ist, daß er den großen Werdeprozeß des geschichtlichen Denkens in seinem eigenen Geiste in aller Tiefe noch einmal durchlebt. Daher zeigen die ersten Schriften, mit denen Kant an die Öffentlichkeit trat, ganz das jugendliche Ungestüm der freien Vernunfterkenntnis. Noch tritt das große Problem des Menschen, das ihn später fast ausschließlich beschäftigt, kaum in seinen Gesichtskreis. Sein Thema ist der Zusammenhang naturgesetzlichen Geschehens, und je weiter die Probleme, die in diesen Zusammenhang gehören, sich von dem Boden der nächsten Erfahrung entfernen, je mehr sie ihn räumlich und zeitlich ins Unendliche entführen, desto mehr reizen sie seinen Wissensdurst und seine Forschbegier. Seine Philosophie in diesem Stadium ist streng „kosmozentrisch", d. h. sie richtet sich auf das All — Kosmos —, in welchem der Mensch mit seiner eigenen Art und gesonderten Bedeutung ganz verschwindet.

Schon die erste Schrift, mit welcher der jugendliche Kant an die Öffentlichkeit trat, „Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte", zeigt diesen Charakter. Sie beschäftigt sich mit dem Begriffe der Kraft, einem der schwierigsten der gesamten Naturphilosophie, der notwendig über den Gesichtskreis der gewöhnlichen Naturerfahrung hinausführt. Kant unternimmt es hier, einen alten Streit zu schlichten, den die Anhänger der beiden großen Metaphysiker der Neuzeit, des Cartesius und Leibniz, lange gegen einander geführt hatten. Die Anhänger des Cartesius nämlich hatten die Kraft nach der einfachen Geschwindigkeit geschätzt, die Anhänger von Leibniz dagegen nach dem Quadrate der Geschwindigkeit, d. h. die Anhänger von Cartesius behaupteten: Wenn eine Kraft ohne Hemmung in bestimmter Richtung fortwirkt, so vermehrt sich ihre

Wirkung beständig entsprechend der zunehmenden Geschwindigkeit, dagegen behaupteten die Leibnizianer, daß diese Wirkung sich mit dem Quadrate der Geschwindigkeit vermehre, so daß bei einer doppelt so großen Geschwindigkeit die Kraft um das Vierfache wachse. Kant sucht diesen Streit so zu schlichten, daß er beiden teils Recht, teils Unrecht gibt. Die Cartesianer nämlich, behauptet er, haben recht, wenn man bloß die tote, die Leibnizianer, wenn man bloß die lebendige Kraft im Auge hat. Kant hat weder den Gegensatz von Cartesius und Leibniz ganz richtig aufgefaßt, noch ihren Streit zutreffend geschlichtet. Die ganze Schrift zeigt auch sonst mannigfaltige Spuren jugendlicher Unreife, und Lessing hatte wohl recht, wenn er gegen sie das Epigramm münzte:

„Kant unternimmt ein schwer Geschäfte,
Der Welt zum Unterricht,
Er schätzet die lebend'gen Kräfte,
Nur seine schätzt er nicht."

Trotzdem ist die Schrift für die Entwickelung Kants von großer Bedeutung gewesen. Indem er sich mit dem Streite zweier der größten philosophischen Autoritäten beschäftigte, ward er bereits daran irre, ob denn die Wahrheit in diesen philosophischen Systemen wirklich erreicht sei, wie ihre Adepten aller Orten verkündeten. Und so zeigen sich bereits hier die Keime des Zweifels, der später lawinenartig anwuchs und alle festen Überzeugungen verschüttete. Dabei traten aber schon jetzt die bezeichnenden Züge seines Charakters hervor, vermöge deren jener Zweifel so fruchtbar wurde und allein eine so große Reform im Bereich des Denkens hervorrufen konnte, so vor allem die unbedingte Wahrheitsliebe, die Unabhängigkeit, welche er auch

den größten Autoritäten gegenüber behauptet, der strenge sittliche Ernst, welchen er an die lautere Erfassung der Wahrheit setzt, ohne alle persönlichen Motive und ohne Ansehen der Person eines Andern. „Nunmehr," verkündet schon hier der dreiundzwanzigjährige Kant, „kann man es kühnlich wagen, das Urteil der Newtons und Leibnize für nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit gegenüber stellt und keinen anderen Überredungen, als dem Zuge des Verstandes zu gehorchen." Und dieser selbstlose Erkenntnisdrang ist vorerst durch den keimenden Zweifel im kühnen Vorschreiten noch nicht gehemmt, das Vertrauen auf die unbegrenzte Kraft der menschlichen Vernunft noch in keiner Weise erschüttert. „Ich stehe in der Einbildung," äußert er sich einmal in dieser Schrift, „daß es zuweilen nicht unnütz ist, ein edles Vertrauen in seine eigenen Kräfte zu setzen. Die Zuversicht von der Art belebt alle unsere Bemühungen und erteilt ihnen einen größeren Schwung, welcher für die Erreichung der Wahrheit höchst beförderlich ist."

Es ist die Zuversicht der jugendlichen, zuerst ihrer Kraft bewußt gewordenen Vernunft, die sich hier ausspricht. Sie lockte auch Kant bald ebenso in die fernsten Grenzbezirke des unendlichen Seins, wie es überall beim Erwachen der freien Vernunftthätigkeit geschieht. Schon in jener Erstlingsschrift hatte Kant wiederholt Gelegenheiten herbeigezogen, um in möglichst phantasievolle Fernen abzuschweifen und Hypothesen der kühnsten Art, wie es namentlich in der Wolffischen Schule überkommen war, zu erörtern. So hatte er die Behauptung aufgestellt, daß Dinge existieren könnten, ohne doch irgend in der Welt vorhanden zu sein, und er hatte mit dem Gedanken ge-

spielt, daß es vielleicht, sogar wahrscheinlich, mehr als eine Welt gebe. Man sieht es den Ausführungen über diese Fragen an, mit welchem Eifer der jugendliche Kant bei ihnen verweilt, und wie sie sein ganzes Gemüt gefangen nehmen. Es bedarf von hier aus nur noch eines Schrittes, um sich die Frage vorzulegen, welche am äußersten Rande des Horizontes menschlicher Vernunfterkenntnis liegt: Welches ist der natürliche Anfangspunkt alles Seienden, der Ursprung der Wirklichkeit? Auf welchem Wege ist die Welt, wie sie vor uns liegt, entstanden? Es ist die Frage, welche Kant in seiner berühmten Schrift „Zur Naturgeschichte und Theorie des Himmels" zu beantworten sucht, in dem Werke, mit welchem er neun Jahre nach seiner ersten Schrift bereits die Meisterschaft, wenn auch noch nicht in der Philosophie so doch allgemein als wissenschaftlicher Denker erreicht hat, und dessen wesentliche Grundlagen noch heute unbestrittene Geltung besitzen.

Die Schrift ist für die ganze Entwickelung des modernen Geistes von der größten Tragweite. Denn hier erreicht das voraussetzungslose, freie Denken seinen höchsten Punkt, indem es zugleich den religiösen Mythus bis an die äußerste Grenze des Naturerkennens zurückdrängt. Schritt für Schritt war dieses Zurückdrängen erfolgt, und nur in harten Kämpfen war dem religiösen Mythus von der freien Vernunfterkenntnis jeder Fußbreit Boden abgerungen worden. Für die ursprüngliche christliche Anschauungsweise, die noch im Mittelalter herrschte, waren alle Naturerscheinungen Wirkungen oder Erscheinungsformen überirdischer, darum willkürlicher göttlicher Gewalten, z. B. das Gewitter nichts als eine Kundgebung göttlichen Zornes ꝛc. Mit dem Wiederaufleben der Wissen-

schaften in der Renaissance entdeckte man Schritt für Schritt eine gesetzmäßige, unverbrüchliche Ordnung in der Natur, und der Bereich göttlicher Willkür wurde allmählich ganz auf das Überirdische eingeschränkt. Nun war die Erde der Herrschaft des religiösen Mythus entrückt. Indessen noch wölbte sich über ihr der Himmel als der Schauplatz des Göttlichen, der Wohnsitz der Heiligen und der abgeschiedenen Seelen. Als aber Copernicus kam, die Masse der Himmelslichter in ein Heer kreisender Kugeln auflöste und bewies, daß auch die Erde eine solche Kugel sei, eine der kleinsten und unbedeutendsten, da stürzte der Himmel zusammen, und mit dem göttlichen Wunder mußte die religiöse Phantasie sich weiter in den unendlichen Weltenraum flüchten. Aber freilich eine solche sichere Zufluchtsstätte glaubte sie an diesen Grenzen nun erreicht zu haben. Mochte also auch innerhalb der Sternenwelt alles gesetzmäßig geordnet sein, so waren doch diese gewaltigen Himmelskörper selbst und die Regelmäßigkeit ihres Kreislaufes durch nichts als die göttliche Willkür und Allmacht zu erklären — so meinte noch im sechzehnten Jahrhundert der fromme Copernicus. Da aber erschienen im siebzehnten Jahrhundert Galilei und Kepler und lehrten die mathematischen Gesetze der Planetenbahnen kennen, und nach ihnen trat, alles zusammenfassend, Newton auf, welcher zeigte, daß im gesamten unermeßlichen Sternenheere kein Platz sei für göttliche Willkür, daß sich dieses scheinbare Chaos für die freie Vernunfterkenntnis auflöse in eine Fülle von unter sich wieder zusammenhängenden Systemen von Himmelskörpern, die nach strengen, unverbrüchlichen Gesetzen, deren Grundlage das Gravitationsgesetz bildet, von Ewigkeit zu Ewigkeit ihre Bahnen beschreiben. — Aber

auch Newton erkannte noch eine Grenze an, jenseits deren die Naturgesetze nicht mehr zureichen und das Bereich göttlicher Willkür beginnt. Denn woher stammte diese strenge Gesetzmäßigkeit in der Ordnung der Sonnensysteme und im Laufe der Planeten? Welchen Ursprung hatte dieses ganze unermeßliche Sternenheer? Nachdem sie einmal geschaffen waren, mochten sie freilich der strengsten Gesetzmäßigkeit unterworfen sein, aber woher stammte diese Gesetzmäßigkeit selbst? Konnte man ihren Ursprung auf etwas Anderes zurückführen als auf die schöpferische Macht Gottes, die willkürlich gerade diese Gestaltung und Ordnung der Gestirne vor anderen auswählte; mußte also hier nicht alle wissenschaftliche Erkenntnis verstummen und der religiösen Betrachtung das Feld räumen? So verhielt sich Newton, der, nachdem er die Vernunfterkenntnis bis zu jenem äußersten Punkte ausgedehnt hatte, an ihm demütig stille stand und sich gern in frommen Lobpreisungen der göttlichen Wunder und göttlicher Allmacht erging. —

Es dauerte fast ein Jahrhundert, bis auch diese letzte Schranke der Vernunfterkenntnis durchbrochen wurde: durch Kant in seiner „Naturgeschichte und Theorie des Himmels". Der religiöse Mythus wurde durch ihn auch aus dem letzten, äußersten Grenzgebiete der Naturerkenntnis vertrieben, das letzte Wunder löste er auf in ein naturgesetzliches Geschehen. Was noch ein Newton in frommen Lobpreisungen gefeiert hatte, wurde nun auch ein Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis. Darauf beruht die außerordentliche Tragweite dieses Werkes.

Etwas erkennen heißt, es herleiten aus den denkbar einfachsten, nicht weiter zerlegbaren Elementen seiner Zusammensetzung. Wenn man nun solcher Art in Gedanken

die ganze Wirklichkeit bis an ihren äußersten Ursprung zurückverfolgt, so bleibt nichts übrig als die Vorstellung des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit, die angefüllt sind mit dem rohen Stoff alles Wirklichen, den wir Materie nennen. Es bedurfte noch für Newton des schöpferischen „Es werde" eines allmächtigen Wesens, um aus dieser Nacht des Chaos die Welt entstehen zu lassen. Für Kant bedarf es nur des Daseins dieses Chaos selbst, um daraus die ganze sichtbare Welt in gesetzmäßiger Entwickelung abzuleiten. Der Weltenschöpfer ist nun nicht mehr, wie im religiösen Mythus, ein allmächtiges Wesen, sondern der Zusammenhang der unsichtbaren Naturgesetze, und so tritt der Philosoph gleichsam als nachbildender Weltschöpfer auf, indem er diesen Zusammenhang erkennen läßt. Kant spricht es mit kühnem Munde aus: „Gebt mir Materie und ich will Euch zeigen, wie eine Welt entsteht!"

Wir versetzen uns ganz in die Anfangsstadien dieses Werdeprozesses zurück. Im Anfange gab es nichts als den unermeßlichen Weltenraum, den Abgrund der Ewigkeit, wie Kant sich ausdrückt, angefüllt von unendlich vielen materiellen Atomen, die sich nur durch ihre Dichtigkeit unterschieden. Zwei Urkräfte waren es, welche in diesem unendlichen Chaos wirkten, die Kraft der Anziehung (Attraktion) und die der Abstoßung (Repulsion). Vermöge dieser beiden ursprünglichen Kräfte entstanden die ersten Gebilde. Denn nichts war natürlicher, als daß die Atome von größerer Dichtigkeit, also auch von größerer spezifischer Schwere die leichteren an sich zogen, welchen wiederum andere nachfolgten, so daß sich schließlich feste materielle Kerne bildeten, um welche sich eine große Fülle von Atomen von verschiedenen Graden der Dichtigkeit gruppierte. In-

dem aber in allen diesen Atomen gleichzeitig die Abstoßungskraft (Repulsion) thätig war, entstand durch die Gegenwirkung dieser beiden Kräfte eine kreisförmige wirbelnde Bewegung um jenen festen Kern, der sich im Anfange gebildet hatte. Immer neue materielle Teilchen werden nun angezogen, zahllose Atome, welche zu klein und schwach sind, als daß ihre Abstoßungskräfte gegenüber der ungeheuren Anziehungskraft jener Kerne in Betracht kommen könnten, stürzen in die letzteren, vereinigen sich mit ihnen und stärken sie so in immer höherem Grade. Durch das Aufeinanderstürzen immer neuer Atommassen und ihre Wirbelbewegung wird aber eine ungeheure Reibung erzeugt, die ganze gewaltige Masse wird dadurch schließlich in Flammen gesetzt, und nun kreist ein großer Feuerball im Weltenraume, in die dunkle Nacht des Chaos fällt das erste Licht, die erste Sonne steigt empor. Immer neue Atome stürzen auf diese nieder, vermehren ihre Glut, vergrößern ihre Ausdehnung und Geschwindigkeit. In demselben Maße aber wird der Zusammenhang jener Massen, welche auf dem äußersten Umkreise der Feuerkugel liegen — wo naturgemäß die Anziehungskraft des festen Kernes von den Abstoßungskräften leicht überwogen wird —, gelockert und schließlich lösen sich diese äußersten Teile von der Kugel los, sie werden nach einem einfachen mathematischen Grundsatze in der Richtung der Tangente in den unendlichen Weltraum in gewaltigem Schwunge hinausgeschleudert, die leichteren fallen dabei wieder auf die schwereren, formen sich in derselben Art wie die Atommasse der Sonne, zur Kugel, behalten deren rotierende Bewegung bei, und nun kreist ein zweiter kleinerer Feuerball in derselben Richtung um den ersten: so entsteht der erste Planet.

Dasselbe Schauspiel wiederholt sich zu verschiedenen Malen: nicht nur werden von der Peripherie der Sonnenkugel wiederholt neue Atommassen weggeschleudert, auch die so gebildeten Planeten stoßen wieder kleinere Massen von ihrem Rande ab, die derselben Rotationsbewegung weiter folgen. So entsteht schließlich ein ganzes Sonnensystem mit seinen Planeten, deren Trabanten und Monden.

Die Theorie, welche hier Kant durch die geniale Verbindung naturwissenschaftlicher Anschauung und philosophischen Tiefblickes aufgestellt hat, ist seitdem mannigfaltig geprüft worden. Kants Zeitgenosse, der Philosoph und Mathematiker Lambert, hatte fast zu gleicher Zeit, unabhängig von ihm, eine Theorie in ähnlicher Richtung aufgestellt, und dieses Zusammentreffen der Gedanken veranlaßte später einen freundschaftlichen Briefwechsel zwischen beiden Männern. Später hat dann Herschel, der berühmte englische Astronom, durch exakte Beobachtungen die Theorie Kants bestätigt und nach ihm in unserem Jahrhundert der französische Astronom Laplace Kants Theorie in einigen Punkten modifiziert, der Hauptsache nach aber lediglich auf experimenteller Grundlage bestätigt. Seitdem ist diese kosmogonische Anschauungsweise als Kant-Laplace'sche Theorie Gemeingut der Wissenschaft geworden.

Bei Kant selbst ist diese Theorie zwar durch die naturwissenschaftlichen Erfahrungskenntnisse seiner Zeit genährt, aber erwachsen aus dem überschwenglichen Drange der freien philosophischen Vernunftanschauung. Er bleibt darum auch bei einer Theorie über die Entstehung *unseres* Sonnensystems nicht stehen, sondern fragt nach dem Ursprung der *ganzen* Welt. Es ist ihm nicht zweifelhaft, daß es eine Centralsonne für das gesamte Universum gibt,

um welche die übrigen Sonnen in ungeheuren Abständen kreisen, eine Centralsonne, die auf demselben Wege sich gebildet hat wie alle andern. Die ganze Schöpfung ist so eine einzige systematische Ordnung, auf rein mechanischem Wege entstanden und sich selbst erhaltend. Aber freilich, was mechanisch gebildet wird, ist auch der Umbildung unterworfen und so für einen schließlichen Untergang bestimmt. Wir sehen, wie die Planeten und Monde allmählich erkalten, dasselbe muß auch mit den Sonnen schließlich geschehen, ihre Elemente lösen sich, wenn auch in unermeßlichem Zeitraum, so wieder auf, wie sie sich zusammengefügt hatten, aber aus dem unerschöpflichen Samen des Wirklichen, der rohen Materie, entstehen auch immer wieder neue Sonnen und Sonnensysteme, Welten über Welten. Den reizvollen Ausblicken, welche sich hier der Phantasie eröffnen, folgt Kant überallhin mit lebhafter Teilnahme und hohem poetischen Schwunge. Immer wieder schweift sein Denken bis an die fernsten Grenzen des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit, wo dann die reflektierende Vernunft ermattet die Flügel sinken läßt, um sich von der Phantasie weiter tragen zu lassen. Dann läßt er gern seinen Lieblingsdichter Haller reden:

> Unendlichkeit, wer misset dich?
> Vor dir sind Welten Tag' und Menschen Augenblicke;
> Vielleicht die tausendste der Sonnen wälzt sich jetzt,
> Und tausend bleiben noch zurücke.

Oder aber Kant gibt auch selbst eine phantasievolle Darstellung der Idee, welche weit über die äußerste Grenze aller menschlichen Vernunfteinsicht hinausliegt. So schildert er einmal den Todeskampf einer dem Untergang geweihten Sonne: „Zuletzt laßt uns der Einbildungskraft ein so

wunderseltsames Objekt, als eine brennende Sonne ist, gleichsam von Nahem vorstellen. Man sieht in einem Anblicke weite Feuerseen, die ihre Flammen gen Himmel erheben, rasende Stürme, deren Wut die Heftigkeit der ersten verdoppelt, welche, indem sie selbige über ihre Ufer aufschwellend machen, bald die erhabenen Gegenden dieses Weltkörpers bedecken, bald sie in ihre Grenzen zurücksinken lassen; ausgebrannte Felsen, die aus den flammenden Schlünden ihre fürchterlichen Spitzen herausstrecken, und deren Überschwemmung oder Entblößung von dem wallenden Feuerelemente das abwechselnde Erscheinen und Verschwinden der Sonnenflecken verursacht; dicke Dämpfe, die das Feuer ersticken, und die, durch die Gewalt der Winde erhoben, finstere Wolken ausmachen, welche in feurigen Regengüssen wiederum herabstürzen, und als brennende Ströme von den Höhen des festen Sonnenlandes sich in die flammenden Thäler ergießen, das Krachen der Elemente, den Schutt ausgebrannter Materien und die mit der Zerstörung ringende Natur, welche selbst mit dem abscheulichen Zustande ihrer Zerrüttungen die Schönheit der Welt und den Nutzen der Kreaturen bewirkt."

Zuletzt beschäftigt Kant sich in derselben, ausschweifende Verstandesreflexion und Phantasievorstellungen vermischenden Weise auch mit dem anthropologischen Problem, mit der Frage: Was ist der Mensch, sein Wesen und seine Bestimmung? Natürlich konnte die Antwort nicht anders lauten wie in aller Naturphilosophie, wo der Mensch keinerlei bevorzugte, am wenigsten — wie es später bei Kant der Fall ist — eine centrale Stellung in der Welt einnimmt, sondern ein Ding unter Dingen ist. Um wie viel mehr mußte das für Kant der beherrschende Gesichts=

punkt sein, der eben in dem unendlichen Weltenraume geschwärmt hatte. Selbst die Erde war in diesem Meere von Welten ja nur ein bloßer Tropfen, was mochte also der Mensch, als Bewohner dieser Erde, bedeuten? Jedenfalls entschied sich mit dem Wesen und Schicksale der Erde auch Wesen und Schicksal ihrer Bewohner, insbesondere des Menschen. Bewegt sich also, muß man fragen, die Erde in auf- oder absteigender Linie, ist sie noch in ihrer jugendlichen Entwickelung oder bereits im absterbenden Alter? Kant hat diese Frage in einer besonderen kleinen Schrift zu beantworten gesucht, aber eine feste Entscheidung nicht zu geben gewagt. Charakteristisch genug aber bringt er sogleich auch das Schicksal des Menschen damit in einen ursächlichen Zusammenhang. „Wenn man unser kraftloses Zeitalter," sagt er, „mit dem Altertum vergleicht, so kann man vielleicht auf die Vermutung kommen, daß auch hier ein Erkalten eben desjenigen Feuers vorliege, welches die Natur ehedem belebte, und dessen Lebhaftigkeit ebenso fruchtbar an Ausschweifungen als an großen Wirkungen war." Aber wie es sich auch mit dem zukünftigen Schicksal des Menschen verhalten mag, sein gegenwärtiges Schicksal und die Folgen, die sich daraus für sein Verhalten ergeben, sind hinlänglich bestimmt durch die Stellung, welche die Erde unter den übrigen Himmelskörpern einnimmt.

Die Erde nimmt eine mittlere Stellung ein unter denjenigen Planeten, die, wie wir vermuten dürfen, von vernunftbegabten Wesen bewohnt sind. So ergibt sich daraus von selbst, daß der Mensch, der Bewohner der Erde, auch eine mittlere Stellung auf der Stufenleiter der Vollkommenheit einnimmt. Er ist weder so unvollkommen

wie die Bewohner der Himmelskörper, deren Erkalten erst seit kurzem begonnen, noch so hoch entwickelt wie die Bewohner jener Planeten — unter denen besonders der Mars herauszuheben —, die eine Entwickelung von vielen Jahrtausenden vor der Erde bereits voraus haben und ihr Dasein unter viel günstigeren Naturbedingungen genießen können. Vielleicht also kann man das Los des Menschen beklagen, vielleicht aber auch — und das ist hier die Ansicht Kants — kann man ihn das glücklichste aller Wesen nennen, weil er aus der Nacht des Chaos und der Unvollkommenheit weit genug emporgestiegen ist, um sich der Vollendung seines Daseins erfreuen zu können und anderseits doch noch nicht Vollkommenheit, sondern nur eine unendliche Perfektibilität besitzt, d. h. die Möglichkeit, zur Vollendung zu gelangen, die ja selbst notwendig immer nur der Anfang des Niederganges ist. Eben darauf beruht der größte Vorzug des Menschen. Wahrheit und Irrtum, Tugend und Sünde sind im Menschen vereinigt, und eben dadurch ist er befähigt, sich zu entwickeln d. h. zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit emporzuschwingen. Er kostet zwar alle Qualen des Irrtums durch, aber er wendet sich auch gerade von ihm aus neu erquickt zur Wahrheit hin; die Sünde lastet zwar auf ihm, aber eben sie gibt auch den Antrieb, zur Tugend fortzuschreiten. Und vielleicht sind jene himmlischen Ziele der größten Vollkommenheit, die uns so köstlich erscheinen, auch dem Menschen nicht verschlossen, vielleicht ist auch er bestimmt, in einer unendlich fernen Zeit, in anderen, weit entlegenen Welten jenen Zustand der Vollendung zu erreichen, dem er hier, unter den irdischen Bedingungen des Daseins, sich nur ständig annähern kann. Mit poetischem Schwunge spricht Kant von

diesen Möglichkeiten und den Empfindungen, welche diese ganze Betrachtung der Dinge in dem Menschen entwickeln müssen: „Wer weiß, ist es ihr (der Seele) nicht zugedacht, daß sie dereinst jene entfernten Kugeln des Weltgebäudes und die Trefflichkeit ihrer Anstalten, die schon von weitem ihre Neugierde so reizen, in der Nähe soll schauen? Vielleicht bilden sich darum noch einige Kugeln des Planetensystems aus, um nach vollendetem Ablauf der Zeit, die unserem Aufenthalte allhier vorgeschrieben ist, uns in anderen Himmeln neue Wohnplätze zu bereiten. Wer weiß, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinst zu leuchten?" „In der That, wenn man mit solchen Betrachtungen und mit den vorhergehenden das Gemüt erfüllt hat, so gibt der Anblick eines bestirnten Himmels bei einer heiteren Nacht eine Art des Vergnügens, welches nur edle Seelen empfinden. Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne redet das verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache und gibt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden aber nicht beschreiben lassen. Wenn es unter den denkenden Geschöpfen dieses Planeten niederträchtige Wesen gibt, die ungeachtet aller Reizungen, womit ein so großer Gegenstand sie anlocken kann, noch im stande sind, sich fest an die Dienstbarkeit der Eitelkeit zu heften: wie unglücklich ist diese Kugel, daß sie so elende Geschöpfe hat erziehen können! Wie glücklich aber ist sie andererseits, da ihr unter den allerannehmungswürdigsten Bedingungen ein Weg geöffnet ist, zu einer Glückseligkeit und Hoheit zu gelangen, welche so unendlich weit über die Vorzüge erhaben ist, die die allervorteilhafteste Einrichtung der Natur in allen Weltkörpern erreichen kann."

II. Kampf gegen die dogmatische Philosophie.

So war Kant bereits nach kurzem Anlaufe rasch bis an die äußersten Grenzen des unendlichen Seins vorgedrungen, zu denen der ungestüme Jugenddrang die ihrer Fesseln entledigte Vernunft fortzureißen pflegt.

Nichtsdestoweniger ist dieses Vertrauen auf die unbegrenzte Kraft der Vernunft schon in dieser Jugendperiode Kants kein vollständiges, es zeigen sich bereits jetzt Zweifel und Ansätze zu besonnener kritischer Prüfung. Charakteristisch genug ist es schon für ihn, daß er in seiner Erstlingsschrift sich damit beschäftigt, einen scharfen Gegensatz zwischen den beiden bedeutendsten philosophischen Schulen seiner Zeit auszugleichen. In ähnlicher Weise bedeutet seine „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" eine Vermittelung zwischen Newton und Leibniz, seine in demselben Jahre erschienene Habilitationsschrift bemüht sich u. a., den metaphysischen Streit, der zwischen Wolff und seinem schärfsten Gegner Crusius tobte, zu schlichten. So sieht man, daß es ihm nicht darauf ankam, das Gewöhnliche, Hergebrachte und Feststehende zu reproduzieren oder mit einigen neuen Arabesken auszuschmücken, sondern darauf, sein Nachdenken ganz allein auf das Zweifelhafte und Ungewisse zu konzentrieren, um zu fester und dauernder Einsicht zu gelangen. Je mehr er aber den Ursachen dieses stetigen Haders der philosophischen Schulen nachforschte, desto weniger konnte es ihm verborgen bleiben, daß es nicht bei den oberflächlichen Versuchen sein Bewenden haben konnte, die er selbst gemacht hatte, um zwischen den streitenden Parteien den notdürftigsten Frieden herzustellen. Der Vereinigungspunkt mußte tiefer gesucht werden. „Es heißt die Ehre der Wissenschaft verteidigen", sagt er in

einer dieser Jugendschriften, „wenn man sie in den Überzeugungen solcher Männer verteidigt, von denen die Wahrheit selten verfehlt wird." Mit anderen Worten also: wenn die größten Gelehrten seiner Zeit in einem Zwiespalt sich befanden, so konnte der Grund nur darin liegen, daß beide Parteien auf falschen Wegen wandelten, daß sie von der Wahrheit nur die eine Seite erblickten und deshalb die gesamte Wissenschaft von Grund aus umgestaltet werden mußte.

Man kann beobachten, wie diese Überzeugung von der Notwendigkeit, der Philosophie eine ganz neue Basis zu geben, sich schrittweise bei Kant weiter befestigte. Zuerst war es mehr ein unbestimmtes, noch nicht zur Überzeugung ausgereiftes Gefühl, das ihn leitete. So fehlt es auch in seinen Erstlingsschriften nicht an zweifelnden Ausblicken auf den gesamten Zustand der bisherigen Philosophie, an spöttischen Bemerkungen über die unfruchtbaren Streitigkeiten der philosophischen Parteien, ja selbst an ironischen Seitenblicken auf diejenigen Philosophen, deren Autorität seiner Zeit fast als unerschütterlich galt. Indessen erst als er in rascher und kühner Folge seinen eigenen dogmatischen Gedankenflug vollendet hatte, dabei bis in die entferntesten Bezirke des unendlichen Seins vorgedrungen war, und nun notgedrungen zu den näher liegenden Aufgaben der freien Vernunft zurückkehrte, verdichteten sich jene vollständig unbestimmten und gefühlsmäßigen Zweifel zu greifbaren Überzeugungen. Sie traten in ihren Ansätzen bereits im Jahre 1755 hervor — in demselben Jahre also, in dem seine „Naturgeschichte des Himmels" erschien —, als er bei Gelegenheit seiner Habilitation in einer lateinischen Abhandlung seine Stellung zu den wichtigsten Grund-

prinzipien der Philosophie darzulegen suchte. Aber es waren eben bloß Ansätze, die ein halbes Jahrzehnt — von 1755—1760 — gedankenvollen Schweigens bedurften, um zur Reife zu gelangen. Dann aber entluden sich alle diese angesammelten Zweifel mit einem Male, wie aus einem gefüllten Köcher heraus, und Kant trat in raschester Aufeinanderfolge mit drei großen Streitschriften hervor, durch welche das bisherige Gebäude der deutschen Metaphysik völlig niedergerissen und bis auf einige schwache Reste, möchte man sagen, dem Erdboden gleich gemacht wurde.

Was diese Metaphysik der vorkantischen Zeit charakterisiert, ist das völlige Vertrauen, der blinde Glaube an die Tragfähigkeit und die Zuverlässigkeit der menschlichen Vernunft. Die Entstehung dieses Glaubens ist erklärlich genug. Alle freie Thätigkeit der Vernunft hat sich ja, wie früher bereits dargethan wurde, erst aus dem Zustande ihrer Gebundenheit allmählich entwickelt, und darum gilt auch für sie das psychologische Erfahrungsgesetz, daß der Gebrauch jeder Art von Freiheit im Anfange ohne Zaghaftigkeit aber auch ohne Besonnenheit erfolgt. Für die Vernunft ist die Verführung zu solchem sorglosen Vertrauen besonders stark. Der erste Schritt, den sie vorwärts thut, nachdem sie sich von der Herrschaft des religiösen Mythus befreit hat, besteht ja in der Einsicht: in den Dingen herrscht nicht das Wunder, sondern eine natürliche Ordnung, nicht der Zufall, sondern das Gesetz. Wenn man nun diese natürliche Ordnung erst einmal von einigen Anfangspunkten aus verfolgt hat, so bemerkt man bald, daß nichts sich ihr entziehen kann, kein Ding isoliert ist, keine Lücke den großen Zusammenhang des Seins unterbricht. Das

eherne Gesetz, welches diesen Zusammenhang beherrscht, und das daher stets im Mittelpunkte aller dogmatischen Philosophie gestanden hat, ist das Kausalgesetz, d. h. das Gesetz von der untrennbaren Verknüpfung aller Dinge durch Ursache und Wirkung, eine eiserne, unzerreißbare Kette gleichsam, die sich durch und um das ganze Weltall schlingt. Nun aber scheint es, als sei diese eiserne Kette von Ursachen und Wirkungen doppelt vorhanden, einmal draußen in der Wirklichkeit, und dann gleichsam abgespiegelt noch einmal in der menschlichen Vernunft. Was dort als Verknüpfung von Ursache und Wirkung erscheint, zeigt sich hier, im menschlichen Denken, als der natürliche Zusammenhang von Grund und Folge, die eine Kette ebenso lückenlos und unzerreißbar wie die andere. Was lag also näher, als daß man sich der einen durch die andere zu bemächtigen suchte, daß man den Zusammenhang der wirklichen Dinge zu gewinnen trachtete, indem man den Zusammenhang von Grund und Folge, den das menschliche Denken von selbst darbietet, so weit als möglich verfolgte? Es handelte sich also nur darum, die Kette von Grund und Folge richtig auszuwickeln, oder mit anderen Worten logisch „richtig" zu denken d. h. zu urteilen, zu schließen und zu beweisen, dann mußte man, so schien es, durch die Vernunft bis an die äußersten Grenzen der Wirklichkeit vordringen. Wofern man also den Anfangspunkt zu finden vermochte, an dem man gleichsam den Ariadnefaden befestigte, so mußte es möglich sein, die gesamte Wirklichkeit mit dem Denken völlig auszumessen.

Es erscheint höchst merkwürdig und seltsam, daß jahrhundertelang so viele scharfsinnige Männer immer wieder von neuem den vergeblichen Versuch unternommen

haben, in dieser Weise, in felsenfestem Vertrauen auf die Tragfähigkeit der Vernunft, die gesamte Wirklichkeit mit einem Male erkennend auszuschöpfen. Immer wieder benutzten sie das logische Gerüst von Grund und Folge, Urteilen und Schlüssen, um ihre riesenhaften Gedankenbauten aufzuführen. Jeder Windhauch hätte diese eigentlich umreißen müssen, denn es waren im Grunde auf den Kopf gestellte Pyramiden, mit der schmalsten Basis, bestehend aus einer einzigen Behauptung, aus der alles andere sich in logischer Abfolge ergab. Und doch blieb es erst der tiefbohrenden Kritik Kants vorbehalten, alle diese luftigen Gedankenbauten umzustürzen.

Den Anfang dazu machte zunächst die schneidende Streitschrift „Von der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ eine Schrift, die zu seinen wichtigsten, bedeutendsten und folgenreichsten gehört. Denn hier weist Kant nach, daß man mit dem logischen Gerüst von Begriffen, Urteilen und Schlüssen nicht nur nicht bis an die äußerste Grenze erkennend vordringen könne, sondern daß auf diesem Wege überhaupt keine Erkenntnis gewonnen, die menschliche Einsicht in keiner Weise erweitert werde. Man denke sich, daß etwa das Urteil ausgesprochen wird „Alle Körper sind ausgedehnt“, oder, damit der Schein des Neuen mehr hervortritt „Wenn irgend etwas ein Körper ist, so ist es ausgedehnt“. Was ist hier geschehen? Ist hier meine Erkenntnis erweitert worden? Keineswegs. Denn bei genauerem Zusehen ergibt sich, daß, indem ich den Begriff „Körper“ dachte, die Vorstellung des Ausgedehntseins bereits darin enthalten war. Die Gesamtvorstellung Körper umfaßt eine große Anzahl von Einzelvorstellungen, ich habe also nichts gethan, als daß ich eine dieser Einzel-

vorstellungen von den übrigen absonderte. Mit anderen Worten: ich habe meine Kenntnisse nicht erweitert, sondern nur in einem Punkte verdeutlicht. Und so ist es mit jeder Art des Urteilens. Urteilen heißt weiter nichts als Verdeutlichung einer Vorstellung, die vorher bereits gedacht war. Und nicht anders ist es, wenn ich behufs dieser Verdeutlichung nun einen größeren logischen Apparat aufbiete, nämlich nicht ein Urteil, sondern drei Urteile, d. h. also, wenn ich einen Schluß mache. Auch wenn ich schließe, so thue ich weiter nichts, als daß ich nicht direkt, sondern auf einem Umwege, vermittelst einer anderen Vorstellung, aus einem Begriffe eine Vorstellung heraushebe, die in ihm bereits vorhanden war. Wenn ich z. B. den Schluß habe: Alle Körper sind ausgedehnt; das Wasser ist ein Körper; folglich ist es ausgedehnt; so kann ich diesen Schluß in die Form eines einfachen Urteils mit drei Begriffen bringen, indem ich einfach sage: das Wasser als ein Körper ist ausgedehnt. Ich habe also hier lediglich die Vorstellung „ausgedehnt" aus der Vorstellung „Wasser" vermittelst des Umweges über den Begriff „Körper" herausgeholt. Mit einem Worte also, alles Urteilen und Schließen besteht in weiter nichts als in einem Zerlegen der vorhandenen Vorstellungen. So wichtig auch dieses Zerlegen ist, so wenig gewährt es doch eine wahre Erkenntnis. Die bisherige Philosophie aber hatte geglaubt, auf diesem Wege nicht nur die wahre, sondern auch die einzig mögliche Erkenntnis finden zu können.

Was diesen Glauben besonders gestärkt hatte, war der Umstand, daß das formal logische Verfahren der Verbindung von Begriffen und Urteilen zu Schlüssen eine große Anzahl von Kombinationen erlaubt, welche dem Verstande

einen großen Spielraum bieten. Denn je nach der Stellung, ob Subjekt oder Prädikat, welche die Begriffe in den verschiedenen Urteilen einnehmen, je nach der größeren oder geringeren Einschränkung derselben (ob sie allgemeine, besondere, positive oder negative Urteile u. s. w. sind), ergibt sich eine mannigfaltige Reihe von Schlußformen. Und von Aristoteles an, der die Logik begründete, waren zahlreiche Philosophen, namentlich zur Zeit der Scholastik, bemüht gewesen, immer neue Kombinationen aus den alten zu gewinnen und so das einfache Verfahren des logischen Denkens zu einem überaus künstlichen und gekünstelten zu machen.

Welchen Wert, so lautet die Frage Kants, haben alle diese verschiedenartigen Kombinationen, welche Bedeutung dieses luftige Gebäude, in dessen zahlreich verschlungenen Gängen jeder Uneingeweihte sich verirren mußte, ein Gebäude, welches im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende allmählich in den Himmel zu wachsen drohte? — Dieses ganze Gebäude, lautet seine Antwort, ist nur ein Koloß mit thönernen Füßen, der, weil er vom Staub der Jahrhunderte bedeckt ist, den Unkundigen ehrwürdig erscheint, aber vor dem gesunden Menschenverstande sogleich in nichts zusammenfällt. Denn alle diese zahllosen Formen, welche für das logische Denken aufgestellt waren, mögen vielleicht dem kombinierenden Verstande ein augenblickliches Ergötzen bereiten, für die Erkenntnis dagegen leisten sie so gut wie nichts. Es gibt nicht zahllose, auch nicht vier Formen des Schlusses, sondern nur eine einzige, nämlich die Verbindung zweier Begriffe durch einen Mittelbegriff. Alle anderen Formen sind spitzfindig, d. h. sie beruhen auf einer unnützen Kombination, sind eine müßige Spielerei nach Art eines Kindes, welches, wenn ihm verschiedene Farben

zur Verfügung stehen, bald die einen und bald die anderen ohne ersichtlichen Zweck zusammenstellt. Vielleicht kann man sich die Entstehung dieser Spitzfindigkeiten rein psychologisch klar machen. Derjenige, sagt Kant, welcher zuerst einen Schluß so hinschrieb, daß er die drei Urteile, die dazu gehören, in drei Reihen übereinander stellte, war vielleicht aufs äußerste betroffen, wenn er das Ganze wie ein Schachbrett ansah, und nun versuchte, was alles bei dem Hin- und Herschieben der in jenen drei Urteilen enthaltenen Begriffe herauskam.

Aber wenn man sich so auch die Entstehung dieser Spitzfindigkeiten erklären kann, so bleibt darum doch die Thatsache ihres Bestehens beklagenswert genug. Denn anstatt unsere Erkenntnis zu erweitern, haben sie diese nur aufgehalten und gehemmt. Sie schaffen neue Kombinationen aus den bereits vorhandenen Erkenntnissen, aber sie führen selbst zu keinen neuen Einsichten, und, was das Schlimmste ist, diese falsche logische Spitzfindigkeit fördert nicht nur nicht die Erkenntnis, sondern erweckt auch bei denen, die sich damit beschäftigen, den verführerischen Schein, als ob es dennoch geschähe. Sie mag vielleicht auch einigen Nutzen haben, namentlich für Disputationen, für gelehrten Wortwechsel, wo es darauf ankommt, dem Andern den Rang abzulaufen und ihm unvermutet in seinen Schlüssen ein Bein zu stellen. Aber was bedeutet dieser geringe Nutzen der Athletik der Gelehrten — so nennt Kant verächtlich diese Disputierkunst —, wenn man überhaupt von einem Nutzen reden kann, im Vergleich zu dem ungeheueren Schaden, der dadurch gestiftet wird, daß sie von der Erweiterung unserer Erkenntnis beständig abzieht, abzieht in einer Zeit, wo das Wissen von allen Seiten in staunenswürdiger

Weise wächst und die besten Kräfte für sich erfordert. „Die wissenswürdigen Dinge häufen sich in unseren Zeiten. Bald wird unsere Fähigkeit zu schwach und unsere Lebenszeit zu kurz sein, nur den nützlichsten Teil daraus zu fassen. Es bieten sich Reichtümer im Überflusse dar, welche hinzunehmen wir manchen unnützen Plunder wieder wegwerfen müssen. Es wäre besser gewesen, sich niemals damit zu belästigen." „Doch ich würde mir zu sehr schmeicheln, wenn ich glaubte, daß die Arbeit von einigen Stunden vermögend sein werde, den Koloß umzustürzen, der sein Haupt in den Wolken des Altertums verbirgt und dessen Füße von Thon sind." —

Indem Kant so die wahre Natur des logischen Denkens aufdeckt, enthüllt sich ihm der Zwiespalt, der zwischen diesem und dem Sein, zwischen Erkennen und Wirklichkeit besteht. Das Charakteristische aller der kühnen metaphysischen Gedankenbauten vor Kant bestand ja gerade darin, daß ihre Baumeister sorglos auf der breiten Heeresstraße der formalen Logik, deren Meilensteine Urteile und Schlüsse sind, einherzogen und ebendamit zugleich in die wirkliche Welt einzudringen glaubten. Aber sie blieben im Umkreise ihrer Vernunft, die wirkliche Welt spottete ihrer Bemühungen, daher denn auch jeder nachfolgende Metaphysiker erklärte, er allein habe erst die Wirklichkeit erkannt, erst die seinige sei die richtige. Die Ursache dieser Verirrungen entdeckte erst Kant, indem er bemerkte, daß Denken und Wirklichkeit einen Gegensatz bilden. Es geht beiden wie den ehemals vereinigten, nun getrennten Hälften des Menschen, dem Manne und Weibe, die, nach dem schönen Mythus des Platonischen Gastmahls, ewig sich suchen, jedoch die völlige Vereinigung, die sie erstreben, nie ganz erreichen können.

Die Einsicht in die Schärfe dieses Gegensatzes entwickelte sich bei Kant zuerst an dem Begriffe der negativen Größe, dem er die zweite große Streitschrift „Versuch, den Begriff der negativen Größe in die Weltweisheit einzuführen" gewidmet hat. Hier nämlich tritt der Gegensatz zwischen Denken und Wirklichkeit in besonders eklatanter Weise zu Tage. Es gibt in der Logik sogenannte disjunktive Urteile (und Schlüsse eben solcher Art), die darin bestehen, daß man unbestimmt läßt, ob von einem bestimmten Subjekte ein Prädikat oder die Verneinung desselben ausgesagt werden darf, z. B. Gott ist entweder körperlich oder nicht körperlich, ein Körper ist entweder ruhend oder bewegt. Es ist klar, daß ich hier logisch immer nur das eine oder das andere Prädikat setzen kann, daß ich nicht die eine Aussage und zugleich die entgegengesetzte machen darf. Aber verhält es sich auch in der Wirklichkeit ebenso? Ist hier die Vereinigung der Gegensätze ebenso unmöglich wie im logischen Vernunftgebrauch? Man sieht sofort, daß zwischen beiden ein großer Unterschied besteht. Denn in den beiden obigen Beispielen kann ich mir ja sehr wohl vorstellen, daß Gott zugleich körperlich und nicht körperlich ist, ebenso kann ein und derselbe Körper zugleich ruhend und bewegt sein, ruhend z. B. im Verhältnis zur Erde, bewegt im Verhältnis zu andern Himmelskörpern u. s. w. Ein anderes also ist überhaupt das Negative im Denken und ein anderes in der Wirklichkeit. Logisch erscheint die Unlust als die Verneinung von Lust, also im Grunde als etwas Nichtiges, in der Wirklichkeit aber ist sie etwas ganz Positives. Und ist die eine Kraft darum nicht in Wirklichkeit da, weil sie der anderen als Negation entgegengesetzt ist? Ist die hemmende Reibung bei einer

Maschine nicht ebenso wirklich vorhanden wie die positive Schwungkraft des Rades, das Laster nicht ebenso wirklich wie die Tugend? Kurzum, es besteht der durchgreifendste Unterschied zwischen der Verneinung im Denken und in der Wirklichkeit, zwischen logischer und realer Entgegensetzung. Die Verneinung im Denken setzt etwas Wirkliches als nicht vorhanden, die in der Wirklichkeit von einem Vorhandenen das Gegenteil. Das logisch Entgegengesetzte läßt sich nicht vereinigen, das real Entgegengesetzte dagegen ist überall in der Welt vereint.

Es würde seltsam erscheinen, daß es der Entdeckung eines Kant bedurfte, um diese einfache Wahrheit ans Licht zu bringen. Und doch handelt es sich hier keineswegs um eine bloß logische Frage, sondern um eine solche von tiefer und grundsätzlicher kulturgeschichtlicher Bedeutung. Denn die Aufklärung vor Kant hatte in der That das logisch Negative auch als in Wirklichkeit nicht vorhanden betrachtet und das logisch Entgegengesetzte nirgends zu vereinigen gewußt. Daher begriff man nur das logisch Erreichbare, es konnte nur einen wahren Staat geben, den Vernunftstaat, nur eine wahre Religion, nur eine wahre Poesie u. s. w. Die Aufklärung wußte deshalb nichts von einer Entwickelung, am wenigsten der geschichtlichen, die das logisch Entgegengesetzte ja immer vereinigt zeigt, durch die es deutlich wird, daß derselbe Staat zugleich demokratisch und monarchisch, aufgeklärt und unaufgeklärt u. s. w. sein kann, daß eine und dieselbe Religion Vernunftgemäßes und Vernunftwidriges vereinigt zeigt, dem Gefühl wie dem Verstande Rechnung trägt u. s. w., ohne doch das eine Mal „richtiger" zu sein als das andere. Gegen derartige Verständnislosigkeiten des Verstandes hatten sich ja schon die

Gefühlsphilosophen empört, keiner energischer als Hamann, der des Giordano Bruno coincidentia oppositorum, d. h. die Vereinigung des Entgegengesetzten, geradezu für das wichtigste Grundgesetz alles Wirklichen erklärte. Die orakelhaften Gedanken seines engeren Landsmannes Hamann übersetzt Kant in unserer Schrift in die Sprache strenger philosophischer Dialektik und macht sie dadurch erst geschichtlich fruchtbar. Von nun an begreift man schrittweise immer mehr, daß auch das Negative eine große Weltmacht ist, daß, wie Heraklit sich ausdrückt, der Streit der Vater aller Dinge und neben dem Positiven das Negative nicht nur gleichberechtigt ist, sondern eines ohne das andere überhaupt nicht existieren kann. Man braucht nur mit den vorkantischen Anschauungen etwa die Philosophie Hegels zu vergleichen, in der die Negativität, wie er sich ausdrückt, geradezu eine entscheidende Rolle spielt, wo mit besonderem Nachdruck gelehrt wird, daß erst aus dem Widerstreite entgegengesetzter Meinungen die Wahrheit, aus dem Gegeneinanderwirken ungerechter Bestrebungen die berechtigte hervorgeht, um die Bedeutung des Umschwunges ermessen zu können, zu welchem die Streitschrift Kants über die negativen Größen gleichsam das Präludium bildet.

Indessen zeigte sich der Zwiespalt von Denken und Wirklichkeit nicht bloß an diesem Beispiel der negativen Größen. In diesem Falle hatte sich dem Denken die Wirklichkeit versagt; im Zusammenhang damit aber richtet Kant seine Aufmerksamkeit noch auf eine Erscheinung, wo umgekehrt sich der Wirklichkeit das Denken versagt: es ist der Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Denn diesen realen Zusammenhang hat man wohl zu unterscheiden von dem logischen Zusammenhang von Grund und Folge. Letzterer bereitet

niemandem Schwierigkeiten, denn im Grunde ist die Folge bereits mitgedacht, ich brauche sie also nur durch Zergliederung des ersteren herauszuheben: z. B. das Zusammengesetztsein des Körpers ist der Grund seiner Teilbarkeit, die Ewigkeit Gottes der Grund seiner Unsterblichkeit u. s. w. Wenn ich hier die Begriffe Zusammensetzung, Ewigkeit zergliedere, so finde ich darin bereits die Vorstellung Teilbarkeit und Unsterblichkeit. Aber ganz anders ist es mit dem Verhältnis von Ursache und Wirkung bewandt. Wie habe ich es mir zu denken, daß der Blitz die Ursache des Donners, Gott die Ursache der Welt, eine Bewegung meiner Fingermuskeln die Ursache einer Pulverexplosion sei? Ich mag den Begriff Blitz (eine elektrische Lichterscheinung) noch so sehr zergliedern, so finde ich darin nicht den Begriff Donner (eine Gehörerscheinung), im Begriffe Gottes liegt nichts vom Dasein einer Welt u. s. w. Hier steht Kant vor einem Rätsel, das er vorerst außer stande ist, auflösen zu können: „Wie soll ich es verstehen, daß, weil etwas ist, etwas anderes sei?“ Eben dieselbe Frage hatte Hume gestellt, und mit ihm stimmt Kant jetzt darin ganz überein: dieses Rätsel läßt sich nicht lösen, der Zwiespalt zwischen Denken und Wirklichkeit, der sich hier zeigt, läßt sich nicht überbrücken, eine Erkenntnis ist also im Grunde unmöglich.

Aber, möchte man einwenden, gibt es nicht wenigstens ein Gebiet der Wirklichkeit, wo das Denken sich ihr ganz gewachsen zeigt, wo beide sich völlig decken, nämlich in der Mathematik? Die faszinierende Wirkung, welche das formallogische Denken vor Kant in der Philosophie ausübte, wäre ja vielleicht niemals so groß geworden, wenn sie nicht verstärkt worden wäre durch das Beispiel der Mathematik. Seitdem Euklid in seinem berühmten Lehrbuch aus

wenigen Leitsätzen in strengster Reihenfolge die Grundsätze der Mathematik entwickelt hatte, ist diese das vielbewunderte Vorbild für alles wissenschaftliche Denken überhaupt geworden. Hier ist der Irrtum, kann man sagen, bei richtigem Vernunftgebrauch vollständig ausgeschlossen. Wenn man einige wenige Grundsätze anerkannt hat, die jedem von selbst einleuchten, so folgt alles Andere daraus mit unerbittlicher Notwendigkeit, bei richtigem Denken gibt es keine Möglichkeit, diesen Folgerungen zu entrinnen und diese Kette von Schlüssen und Beweisen an irgend einer Stelle zu durchbrechen. Seit dem Wiedererwachen der Wissenschaften und dem Beginn der neueren Philosophie hatte diese Eigentümlichkeit der Mathematik in zunehmendem Maße alle gefesselt, welche sich auf den Boden der freien Vernunftthätigkeit zu stellen suchten, und sie hatte schließlich in der Philosophie einen förmlichen Rausch erzeugt, einen unerschütterlichen, begeisterten Glauben an die Unfehlbarkeit der mathematischen Methode. Was Wunder, daß man diese auch auf die übrigen Wissensgebiete übertrug und mit ihrer Hilfe die letzten Rätsel des Daseins lösen zu können vermeinte? Das gewaltigste Denkmal dieses Glaubens ist der Spinozismus, der Versuch, aus einigen wenigen Definitionen und Leitsätzen alle denkbaren Folgerungen über das Wesen Gottes, der Welt, der Natur und des Menschen mit eben solch unerbittlicher Notwendigkeit abzuleiten, wie Euklid es vor zweitausend Jahren in der Geometrie gethan hatte. Noch in den Zeiten Kants war die Autorität der Mathematik so groß, übte die mathematische Methode noch immer eine so faszinierende Wirkung aus, daß auch Kant nicht umhin konnte, vor ihr seine Reverenz zu machen, selbst in jenen

vorher erwähnten Streitschriften, in denen der Zweifel bereits das ganze bisherige Gebäude der Metaphysik unterwühlt hatte. Aber endlich geht er furchtlos daran, auch mit diesem Vorurteil zu brechen, das vielleicht von allen am schwersten zu besiegen schien, weil es ja den Augenschein und die Meinungen von Jahrhunderten für sich hatte. Die skeptischen Einwürfe, welche er bereits früher, selbst in seiner jugendlichen Erstlingsschrift, schüchtern gegen die Anwendbarkeit der mathematischen Methode vorgebracht hatte, sammelte er in geschlossener Reihe in einer kleinen Abhandlung unter dem Titel „Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral", die zwar nur eine Gelegenheitsschrift ist, aber an innerer Bedeutung manche seiner größeren Schriften überragt.

Das Resultat seiner Untersuchung ist ein sehr einfaches. Die erstaunliche Unfehlbarkeit der mathematischen Methode hat in nichts Anderem ihren Grund, als daß die mathematischen Objekte gar nicht der Wirklichkeit, sondern nur dem Intellekte angehören. Zahlen, Punkte, Linien und Flächen gibt es nicht in der Wirklichkeit, sondern ausschließlich in unserem Vorstellungsvermögen. Wenn ich von einem Dreieck irgend etwas aussagen will, so stelle ich es mir freilich in der Regel sinnlich anschaulich vor Augen, indem ich ein Dreieck mit Kreide oder Tinte hinzeichne. Aber in diesem Falle habe ich es immer mit Körpern zu thun, mit einem Kreidekörper, einer Tintenmasse auf dem Papier, nicht aber mit einer Fläche, die keine Ausdehnung in die Tiefe hat, begrenzt von drei Linien, die keine Ausdehnung in die Breite haben dürfen. Ein solches *mathematisches* Dreieck gibt es nicht und kann es nicht geben, ich kann es bloß vorstellend, allgemein also

denkend, jedesmal erzeugen. Kein Wunder also, daß hier eine so strenge Folgerichtigkeit stattfindet. Was das Denken selbst erzeugt hat, kann von ihm nicht verleugnet werden, muß notwendig seinen Gesetzen und seiner Natur entsprechen. Die mathematische Methode ist also nichts als ein Abbild des Verfahrens beim Denken überhaupt. Ich erzeuge mir die Vorstellung „Dreieck“ und fasse diese Vorstellung in einen Begriff, den ich definiere, d. h. nach allen seinen wesentlichen Merkmalen auseinanderlege. Hebe ich einzelne Merkmale daraus hervor, so gewinne ich ein Urteil oder einen Lehrsatz, eine Verkettung solcher Sätze gibt Schlüsse, eine Verkettung von Schlüssen einen Beweis u. s. w. — kurz, in der Mathematik kommt nichts als die allgemeine Methode alles Denkens zum Vorschein.

Ganz anders ist es aber nun mit den andern Wissenschaften, insbesondere der Philosophie bewandt. Hier wird der Gegenstand meines Erkennens von dem Werkzeug desselben nicht erzeugt, sondern er ist mir gegeben. Dem Denken steht hier die Wirklichkeit zunächst als etwas Fremdartiges gegenüber, das sich ihm spröde verschließt. Vor mir breitet sich die ungeheure Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus, die ich, wenn ich erkennen will, befragen muß, um dann geduldig abzuwarten, was die Natur mir antwortet, was ich von ihr erfahre. Erfahrung ist also hier die Grundlage aller Erkenntnis. Das Denken bearbeitet diese Erfahrung, aber es darf ihr nicht vorgreifen, wenn es sie nicht verfälschen will. Habe ich den Begriff des Brotbaumes aufgestellt, so mag ich ihn noch so sorgfältig zergliedern, ich lerne dadurch seine Eigenschaften nicht kennen, sondern nur wenn ich an vielen Exemplaren der Gattung zahlreiche Beobachtungen gemacht,

also, wie man sagt, Erfahrungen gesammelt habe. Umgekehrt kann ich noch so viele Dreiecke kennen lernen und beobachten, ich gewinne dadurch keine Einsicht in seine Eigenschaften, wenn ich nicht den Begriff Dreieck habe und daraus durch Zergliederung die besonderen Eigenschaften ableite. In der Philosophie wie in jeder anderen Wissenschaft, namentlich den Naturwissenschaften, reicht eine einzige entgegengesetzte Erfahrung aus, um meine Erkenntnis umzustoßen: z. B. wenn ich das Gold für unlöslich gehalten habe und bringe es nun mit dem Königswasser in Verbindung, dem es nicht widersteht —, in der Mathematik dagegen ist alle Erfahrung ohnmächtig gegenüber dem reinen logischen Denkprozeß. Die Mathematik kann mit Definitionen anfangen, die Philosophie aber höchstens damit aufhören, so daß ich etwa vom Menschen erst am Ende aller Dinge eine Definition geben könnte, in der die ganze Wissenschaft vom Menschen enthalten wäre. Die erstere geht von allgemeinen Erkenntnissen zu besonderen herab, letztere steigt auf von besonderen Erkenntnissen zu allgemeinen.

Nun vergleiche man damit die Art der Metaphysik, welche vor Kant in allgemeinem Ansehen stand. Sie ging aus von einigen allgemeinen unerweislichen Lehrsätzen und Definitionen, z. B.: Jedes Ding muß eine Ursache haben, Gott nennen wir dasjenige Wesen, welches selbst nicht bedingt ist, aber alles Andere bedingt u. s. w., und sie glaubte von solchen allgemeinen Sätzen aus mit Hilfe des logischen Denkens die gesamte Wirklichkeit, das Wesen Gottes und der Welt völlig durchdringen zu können, ohne nötig zu haben, einen Blick auf die Dinge zu werfen, wie sie wirklich sind, ohne auch nur die Begriffe zu prüfen, mit denen man blindlings operierte. So entstand die un-

fruchtbarste Wortweisheit, und Kant ist unerschöpflich in Wendungen des Unmutes, des Zornes, der Verachtung, die er dagegen richtet. Während vor seinem eigenen kritischen Zweifel immer weniger von den hergebrachten Überzeugungen stand hielt, wuchs rings um ihn beständig die Zahl der „gründlichen Philosophen, wie sie sich selbst nennen, die so tief in alle Sachen einschauen, daß ihnen auch nichts verborgen bleibt, was sie nicht erklären und begreifen können". Simonides hatte einst einem Fürsten auf seine Frage nach dem Wesen Gottes nach vielfältiger Prüfung und mehrfachem Aufschub die Antwort erteilt: je mehr ich über Gott nachsinne, desto weniger vermag ich ihn einzusehen. „So," fügt Kant dieser Erzählung hinzu, „lautet nicht die Sprache des gelehrten Pöbels. Er weiß nichts, er versteht nichts, aber er redet von allem, und was er redet, darauf pocht er."

Den weitesten Spielraum fand diese Art des metaphysischen Betriebes in demjenigen Teile der Weltweisheit, und man hielt dafür, daß es der wichtigste und vornehmste sei, der sich mit dem Wesen und dem Dasein Gottes beschäftigte. Denn die einfache Widerlegung durch die Erfahrung war hier naturgemäß kaum möglich, und so war gerade die natürliche Theologie zu einem Tummelplatz der unfruchtbarsten Spitzfindigkeiten und des unnützesten Gelehrtenstreites geworden. Keiner verstand den andern, und keiner konnte ihn verstehen, weil jeder sich besondere Lehrsätze und Definitionen zurecht gezimmert hatte, von denen aus er und nur er allein mit der untrüglichen Sicherheit des Mathematikers die wahre Erkenntnis finden zu können meinte. Es hieß also der Metaphysik den schwersten Stoß versetzen, wenn man sie in diesem nach allgemeinem Dafür-

halten stärksten Teile angriff und nachwies, daß alle diese Systeme der natürlichen Theologie hohl und alle jene scheinbar so scharfsinnigen Beweise für das Dasein Gottes völlig haltlos seien. Diesen Angriff führte Kant in einer seiner wuchtigsten und folgenschwersten Streitschriften: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für des Dasein Gottes.“ Zum Zwecke der Widerlegung mußte Kant selbst hier noch einmal auf den bodenlosen Abgrund der Metaphysik sich wagen, „einen finsteren Ozean ohne Ufer und ohne Leuchttürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschifften Meere anfangen muß, welcher, sobald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht etwa unbemerkte Seeströme seinen Lauf verwirrt haben, aller Behutsamkeit ungeachtet, die die Kunst zu schiffen nur immer gebieten mag.“

Es gab im ganzen drei Wege, auf welchen man das Dasein Gottes zu beweisen gesucht hatte. Der erste Beweis war der sogenannte kosmologische: aus dem Vorhandensein der Welt (Kosmos) folgerte man eine höchste Ursache derselben, die nur Gott sein konnte. So mochte man vor Kant schließen, ehe der scharfe Gegensatz von Denken und Wirklichkeit aufgedeckt war. Nachdem das aber geschehen, mußte man sich fragen: Welches Mittel habe ich, um von einer Wirkung zur Ursache hinzugelangen? Das bloße Denken? Es lehrt den Zusammenhang von Grund und Folge kennen, nicht aber den von Ursache und Wirkung, d. h. daß weil etwas sei, auch ein davon ganz verschiedenes Anderes sei und umgekehrt. Wenn ich im Wasser eine lebhafte Wellenbewegung bemerke, so vermag mich von deren Ursache — ein Windstoß, ein vorübereilendes Schiff, Steinwürfe von Knaben und dgl. — kein noch so scharfes

logisches Denken zu überzeugen, sondern lediglich die sinnliche Erfahrung. Die Ursache der Welt aber fällt nie in meinen Erfahrungskreis — wie also sollte ich sie erkennen können? — Genau dasselbe gilt von dem sogenannten physikotheologischen Beweis, der darin besteht, daß von der Schönheit und gesetzmäßigen Ordnung der Welt auf einen weisen Welturheber zurückgeschlossen wird, also wiederum von der Wirkung, die ich kenne, auf eine Ursache, von der ich schlechterdings nichts weiß. Es mag dieser Beweis ein Herzensbeweis sein, der für sinnige, gefühlvolle Naturen volle Überzeugungskraft besitzt — und Kant selbst findet für ihn wärmere Töne — aber von einem wissenschaftlichen Beweise kann dabei keine Rede sein.

Der Gegensatz von Denken und Wirklichkeit zerstört auch den Lebensnerv des dritten sogenannten ontologischen Beweises, der etwa so lautet: Ich finde in mir die unzerstörbare Vorstellung eines allervollkommensten Wesens, Gott. Nun wäre dieses Wesen offenbar nicht das allervollkommenste, wenn ihm nicht auch das Prädikat seiend zukäme, Gott muß also notwendig existieren. In der That muß er existieren, — aber nur in Gedanken, nicht in der Wirklichkeit. Denn ist das Denken des Seins gleichbedeutend mit dem wirklichen Sein, dem Existieren? Ist es in der That dasselbe, ob ich drei Thaler als in meinem Besitz befindlich mir nur denke, oder ob sie wirklich als mein Eigentum vorhanden sind? Man braucht diese Frage nur zu stellen, um sie beantwortet zu haben.

Es erscheint uns heute unfaßbar, daß jahrhundertelang dieser sogenannte Beweis in höchstem Ansehen stand, daß er selbst als die sichere Grundlage aller Religion und Moral gepriesen wurde. Und doch steht selbst Kant noch

so unter dem Banne der geschichtlichen Tradition, daß er diesen Beweis noch nicht ganz aufgeben will. Er gibt ihm nur eine andere Wendung, die er für die allein zulässige erklärt: Alles in der Welt ist vergänglich, existiert bloß zufälligerweise, folglich, da ich mir die Aufhebung aller Existenz nicht denken kann, muß etwas notwendig existieren, d. h. ein Gott sein. Es ist nicht schwer einzusehen, daß hier dieselbe Verwechselung von Denken und Wirklichkeit in versteckter Weise von neuem eingeführt wird. Aber erst in der „Kritik der reinen Vernunft" gelangte Kant dazu, auch diesen letzten Faden zu zerschneiden, der ihn mit den Irrtümern von Jahrhunderten verknüpfte, und einzusehen: es gibt keinerlei Beweis für das Dasein Gottes.

III. Schlußresultat: Zweifel, Resignation, das Sokratische Nichtwissen.

Indessen, mochten so auch noch einige schwache Verbindungsfäden Kant mit der Philosophie seiner Zeit verknüpfen, so war diese selbst doch nunmehr durch ihn von Grund aus zerstört. Seine philosophischen Überzeugungen bildeten bereits ein einziges großes Trümmerfeld. So mußte sich ihm schließlich immer stärker und unabweisbarer die Frage aufdrängen, welchen Wert denn diese ganzen außerordentlichen Zurüstungen der menschlichen Vernunft besitzen, die in so vielen stolzen Gedankengebäuden zu Tage getreten waren. Hatten sie eine absolute Bedeutung, waren sie für sich Selbstzweck, wie der selbstgewisse Stolz der Vernunft meinte? Bestände also darin die höchste Bestimmung des Menschen, daß er seine Verstandeskräfte soviel als möglich ausbildet, um mit ihrer Hilfe so weit als möglich in die fernsten Regionen der Wirklichkeit einzudringen? Eine Zeit-

lang war das ja in der That auch Kants Meinung gewesen, so wie es die Meinung eines jeden ist, der sich noch nicht zum Standpunkte der Selbstprüfung der Vernunft durchgerungen hat. Nun aber, da der Stolz der Vernunft so außerordentlich gedemütigt ist, muß auch jene Meinung fallen. Nichts trug dazu mehr bei als die Schriften Rousseaus, die eben damals, in der Epoche stürmischen Zweifels, erschienen und auf Kant den tiefsten Eindruck machen mußten. Denn hier war die Ausbildung der Verstandeskräfte, die Ausbreitung der Erkenntnis, nicht nur nicht als Selbstzweck anerkannt, sondern sie wurde mit leidenschaftlicher Beredsamkeit angeklagt als die eigentliche Ursache für die Verderbnis der Menschen. Daher durfte Kant in einem Bekenntnisse jener Zeit vor allem auf Rousseau als denjenigen hinweisen, der ihn von Vernunftstolz und Wissenshochmut am gründlichsten befreit habe: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es gab eine Zeit, da ich glaubte, dies alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren, und würde mich viel unnützer finden, als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Wert geben könne, die Rechte der Menschheit herzustellen."

Der Wert der Erkenntnis kann also nur darin bestehen, daß sie sich einordnet in eine Gesamtheit menschlicher Bestrebungen, die sich insgesamt zusammenfassen lassen, wenn man sagt: Sei ganz was du bist, erfülle deine Bestimmung

als ein Mensch. „Wenn es," sagt Kant, „irgend eine Wissenschaft gibt, die der Mensch wirklich bedarf, so ist es die, welche ich lehre, die Stelle geziemend zu erfüllen, welche dem Menschen in der Schöpfung angewiesen ist, und aus der er lernen kann, was man sein muß, um ein Mensch zu sein."

Ein Mensch zu sein heißt aber vor allem seine sittliche Bestimmung erfüllen. Bedarf es nicht dazu der philosophischen Erkenntnis, die wahre und falsche moralische Triebfedern unterscheiden lehrt und diese Moralität selbst sichert, indem sie das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele gegen die Zweifel der Vernunft schützt? Darauf hatte Kant schon im „Einzig möglichen Beweggrund" &c. die Antwort gegeben: „Die Vorsehung hat nicht gewollt, daß unsere zur Glückseligkeit höchst nötigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstand unmittelbar überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falsche Kunst verwirrt, nicht ermangelt, uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen, insofern wir desselben äußerst bedürftig sind." Bald darauf geht er noch einen Schritt weiter und findet die Quelle aller Moralität überhaupt nicht im Verstande, sondern im Gefühl. „Der gute Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt," das Goethe'sche Wort hätte jetzt zum Leitmotiv der Kantischen Moralphilosophie werden können. Aus den verborgenen Quellen des Gemüts entspringt die echte Sittlichkeit, Gefühle leiten das sittliche Handeln, und wenn es vielleicht auch einigen Nutzen hat, diese Gefühle mit dem Verstande aufzulösen und deutlich zu machen, so ist doch solches Bemühen oftmals vergeblich, weil nicht alle moralischen Gefühle und viele nicht vollständig sich auflösen lassen, und

oft ist es sogar verderblich, weil auf diese Weise die reine, natürliche Sittlichkeit getrübt wird.

Nur insofern die Erfüllung der menschlichen Bestimmung mitbedingt ist durch die Kenntnis seines eigenen Wesens, also auch der allgemeinen Natur des Menschen und der Stellung, welche dieser in der Schöpfung einnimmt, kann es von Wert sein, dem moralischen Gefühle eine sichere Welt- und Menschenkenntnis zuzugesellen. Aber auch hier bedarf es nicht der großen Zurüstungen philosophischer Erkenntnis, nicht der Metaphysik, nicht der logischen Spitzfindigkeiten und Grübeleien: die schlichte Erfahrung leistet hier bereits alles, was erforderlich ist. Sorgfältige Beobachtung der nächstliegenden Erscheinungen und behutsam darauf gebaute Schlüsse ist alles, was zu dieser Art von Wissenschaft erforderlich ist, und wenn sie uns auch nicht zu den fernsten Regionen der Wirklichkeit emportragen sollte, so wird man doch vor allzu großen Irrtümern bewahrt bleiben.

Von dieser auf Gefühl und Erfahrung gegründeten Wissenschaft vom Menschen hat Kant selbst in jener Zeit ein Beispiel gegeben in seinen „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen". Vermittelst der Analyse dieser beiden Grundgefühle des Menschen sucht Kant eine allgemeine Charakteristik derselben zu geben und die unterscheidenden Merkmale der verschiedenen menschlichen Besonderheiten nach Charakter, Temperament, Geschlechtern, Nationalitäten zu bestimmen. Es sind leicht hingeworfene und lose aneinander gereihte Beobachtungen, unter denen sich eine Fülle der feinsinnigsten psychologischen Bemerkungen findet. Die ganze Schrift ist in einer echt rousseauischen Stimmung entstanden, wie sie denn auch nicht in der

Studierstube sondern in der Stille des Landlebens, in behaglicher Muße während eines Ferienaufenthaltes bei seinem Freunde, dem Förster Wobser in Moditten, niedergeschrieben ist.

Wie außerordentlich weit war der Abstand, der jetzt zwischen seinem eigenen Standpunkte und dem schulmäßigen Betriebe der Philosophie seiner Zeit bestand, oder zwischen seinem eigenen Standpunkte und den philosophischen Überzeugungen und Neigungen, die ihn im Anfange seiner Laufbahn beherrscht hatten! Rings umher richteten die Metaphysiker noch immer ihre Gläser nach den entferntesten Regionen des Weltalls, Kant selbst dagegen war längst von diesem hochgespannten Fluge zurückgekommen und hatte sich auf der Erde heimisch gemacht. Jene kannten noch immer keinen höheren Ehrgeiz, als von den jenseitigen Dingen, von dem Dasein Gottes, dem Leben der Seele nach dem Tode u. s. w. Kunde zurück zu bringen; Kant dagegen richtete seine ganze Aufmerksamkeit auf den Menschen. Rings um ihn zimmerten die metaphysischen Bauleute noch immer an ihren ungeheuren Gerüsten logischer Schlüsse und Demonstrationen, während er selbst auf Gefühl und Erfahrung sich zurückgezogen hatte, und während jene noch immer voll kühnen Selbstvertrauens waren, so hatte er selbst bereits alle Hoffnung auf Erkenntnis eingebüßt und war auf dem sokratischen Standpunkte angekommen, daß seine Einsicht in dem Nichtwissen bestehe.

Fichte bemerkt einmal: „Einleuchten des vollkommenen Widerspruchs desjenigen, woran man bisher treuherzig geglaubt hat, erregt Lachen.“ Daher treten am Schlußpunkte großer Entwickelungsperioden, wo der schneidende Widerspruch neuer Ideen und des hergebrachten Zustandes

offenbar geworden ist, stets große Satiriker auf, welche mit den scharfen Waffen des überlegenen Humors die Vernichtungsarbeit vollenden, welche die langsame Minierarbeit der Ideen begonnen hat. Man denke z. B. an die „Briefe der Dunkelmänner", Cervantes' „Don Quixote", die Satiren von Rabelais und Fischart, welche solche Wahrzeichen am Ausgange des Mittelalters bilden. Auch am Endpunkte der durch die kantische Reformation abgeschlossenen Periode steht eine solche Satire, ihr Verfasser ist Kant selbst, und man findet vielleicht kein Beispiel, daß derselbe Mann, der als ernster und überdies sittlicher Reformator auftritt, unmittelbar vorher die scharfe Geißel der Satire schwingt und in dem lustigen Gewande des Humoristen erscheint.

Schon im Jahre 1764 hatte Kant eine günstige Gelegenheit ergriffen, mit der Philosophie seiner Zeit, die er ernstlich bekämpfte, auch auf humoristischem Wege abzurechnen. In diesem Jahre hatte er eine kleine Abhandlung verfaßt, „Versuche über die Krankheiten des Kopfes", worin er eine Klassifikation der verschiedenen Geisteskrankheiten von den niedrigsten Arten bis zur höchsten, von der Dummheit bis zur Narrheit, von der Blödsinnigkeit bis zur Tollheit zu geben und deren Unterschiede, die häufig durch einander gemengt werden, fest zu bestimmen suchte. Eine von diesen Arten der Kopfkrankheiten ist die Phantasterei, darin bestehend, daß man die wirklichen Wahrnehmungen bloß verwandelt oder umgestaltet, z. B., wenn der Andächtige im gefleckten Marmor die Passionsgeschichte, eine Dame durch ein Sehrohr im Monde die Schatten zweier Verliebten, ihr Pfarrer aber zwei Kirchtürme wahrnimmt. Zur Verrücktheit artet diese Phantasterei aus, wenn man gewisse

Dinge als klar empfunden sich vorstellt, von denen nichts gegenwärtig ist. In beiden Fällen handelt es sich also um ein Träumen im Wachen. Nur eine besondere Art von Verrückten sind die Visionäre, welche die Vorgänge im Jenseits, die himmlischen Erscheinungen unmittelbar wahrzunehmen glauben. Alles dies sind Krankheiten des Kopfes, aber Kant ist geneigt, die Ursache dafür weniger im Gehirn als in anderen Körperteilen, ganz besonders in den Verdauungsorganen zu suchen, und an dieser Stelle auch mit den Versuchen zur Heilung einzusetzen. Eine besondere Art von Phantasterei sind nun offenbar auch die vielen Nachrichten, welche die Philosophen im Jenseits erkundet haben wollen, und eine stärkere Art die „Tobsucht eines gelehrten Schreiers", der fest an die Dinge glaubt, die er in seinem Gehirn ergrübelt hat, auch wenn die Wirklichkeit davon nichts weiß; und Kant empfiehlt, auch dagegen kathartische Mittel (Mittel zur Reinigung der Eingeweide), sogar in verstärkter Weise, anzuwenden. „Denn, da nach den Beobachtungen des Swift ein schlechtes Gedicht bloß eine Reinigung des Gehirns ist, durch welche viele schädliche Feuchtigkeiten zur Erleichterung des kranken Poeten abgezogen werden, warum sollte eine falsche grüblerische Schrift nicht auch dergleichen sein? In diesem Falle aber wäre es ratsam, der Natur einen anderen Weg der Reinigung anzuweisen, damit das Übel gründlich und in aller Stille abgeführt werde, ohne das gemeine Wesen dadurch zu beunruhigen."

Sehr bald nach der Abfassung dieser Schrift hatte Kant Veranlassung, sich mit der einen Gattung von Kopfkranken, nämlich den Visionären, besonders zu beschäftigen. Denn in jener Zeit war in Schweden ein Mann aufge-

treten, namens Emanuel Swedenborg, der behauptete, mit den abgeschiedenen Geistern in Verbindung zu stehen und von ihnen, wie überhaupt aus dem himmlischen Bereiche, jede Nachricht einziehen zu können. Er trat mit der vollen Sicherheit des Propheten auf und fand bald eine große Schar gläubiger Anhänger und Verehrer, die bis zum heutigen Tage unter dem Namen der Swedenborgianer in einer Sekte vereinigt sind. Das Jenseits war gleichsam seine zweite Heimat, und in einem vielbändigen Werke Coelestia arcana (Geheimnisse des Himmels) lieferte er davon eine Art Reisebeschreibung, wie sie ein anderer von irgend einem entfernten Teile der Erde liefert. Von seinem Verkehr mit den Abgeschiedenen und von seiner Fähigkeit des zweiten Gesichts wurden die erstaunlichsten Dinge erzählt. So war einstmals zur Witwe des holländischen Gesandten in Stockholm ein Goldschmied gekommen, um eine Rechnung zu präsentieren. Sie wußte genau, daß ihr verstorbener Mann die Rechnung bezahlt und die Quittung aufbewahrt hatte, aber alle Bemühungen, sie wieder aufzufinden, waren vergeblich. Was lag näher, als daß man sich an Herrn Swedenborg wandte, damit er den Geist des abgeschiedenen Gesandten befragte? Swedenborg kam und erfuhr von dem Geiste, die Quittung wäre in einem versteckten Schubfache eines Schrankes aufbewahrt, und dort fand man sie auch, als man nachsuchte. —

Das Aufsehen, welches diese Visionen Swedenborgs überall hervorriefen, war der Grund, daß auch Kant von den verschiedensten Seiten mit Anfragen bestürmt und gebeten wurde, sich über die Sache zu äußern, namentlich über die allgemeine Frage, ob und inwieweit Geistererscheinungen und der Verkehr mit Geistern nach dem Tode

möglich seien. Für Kant stand es natürlich von vornherein fest, daß man es hier mit einem von jenen Visionären und Schwärmern zu thun habe, wie er sie bereits in seiner Schrift „Über die Krankheiten des Kopfes“ geschildert hatte. Nichtsdestoweniger reizte es ihn, der Sache noch einmal näher zu treten, weil sich ihm zwischen den Visionen Swedenborgs und denjenigen der Metaphysiker seiner Zeit eine überraschende Parallele bot. Swedenborg glaubte im Jenseits wie in seinem eigenen Hause Bescheid zu wissen. War nicht auch bei den Philosophen seiner Zeit dasselbe der Fall? Er war also in der Lage, jetzt die eine Erscheinung durch die andere zu erklären und auf diesem Wege beide abzuthun. So entstand die Schrift „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“.

So sehr sieht Kant den Geisterseher Swedenborg wie seine Genossen, die Metaphysiker, unter sich, daß er mit ihnen nur spielt und sie bald mit ernsthafter Ironie, bald mit launigem Humor behandelt, sie zuweilen nicht nur mit galligem Spott, sondern mit den schärfsten Laugen cynischen Witzes übergießt. Das Programm seiner Schrift gibt er selbst mit den Worten an: er hoffe, daß seine Schrift den Leser völlig befriedigen werde, indem er das Vornehmste nicht verstehen, das Andere nicht glauben, das Übrige aber belachen werde.

Kant bringt den Geisterseher und den Metaphysiker zunächst sehr geschickt unter eine gemeinsame Formel. Aristoteles sagt einmal: Man kann die Träumenden von den Wachenden so unterscheiden, daß die letzteren eine Welt mit allen übrigen gemeinsam haben, während von den ersteren jeder für sich seine besondere Welt hat. Offen=

bar ist dies auch der Fall bei Herrn Swedenborg, der eine Welt sieht und in ihr herumwandert, von der die übrigen Menschen nichts wissen. Diese besondere Welt ist offenbar entstanden aus einer Überreizung der Empfindung. Swedenborg träumt also den Traum der Empfindung. Mit ihm haben die Metaphysiker gemein, daß sie ebenfalls träumen; denn jeder von ihnen hat seine besondere Welt, welche nicht einmal von den Nachbarphilosophen, geschweige denn von den übrigen Menschen mit gesundem Verstande erblickt wird. Nur handelt es sich bei ihnen nicht um Träume der Empfindung, sondern um Träume der Vernunft. In dem einen wie im anderen Falle, bei dem Träumer der Empfindung wie bei dem der Vernunft, handelt es sich um ein Abweichen von der normalen Ordnung. Erdichtungen und Chimären, welche die Einbildung des ersteren ausheckt, werden so lebhaft empfunden, daß er sie als wirklich vor Augen sieht, und in um so höherem Grade, je mehr seine Sinne von den wirklichen Dingen sich abwenden. Es bedarf nur einer gradweisen Steigerung, und aus dem Träumen der Empfindung wird ein wirklicher Traum, wie er jedem Menschen im Schlaf erscheint. Man kann also sagen: die Träume der Empfindung nehmen an Lebhaftigkeit in demselben Grade zu, als die Lebhaftigkeit und Stärke der Empfindung gegenüber der wirklichen Welt abnimmt. Ganz analog liegt die Sache bei den Träumen der Vernunft. Auch hier wird etwas, was auf logischem Wege erschlossen wird, als wirklich vorgestellt und um so stärker und lebhafter als wirklich vorgestellt, je geringer die Kraft des Verstandes ist, mit der man sich der gewöhnlichen Welt zuwendet. Man kann also auch hier sagen, daß man die anschauende Erkenntnis der anderen Welt nur erlangen kann, „indem

man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nötig hat. Ich weiß auch nicht, ob selbst gewisse Philosophen gänzlich von dieser harten Bedingung frei sein sollten, welche so fleißig und vertieft ihre metaphysischen Gläser nach jenen entlegenen Gegenden hin richten und Wunderdinge von daher zu erzählen wissen; zum wenigsten mißgönne ich ihnen keine von ihren Entdeckungen; nur besorge ich, daß ihnen irgend ein Mann von gutem Verstande und wenig Feinigkeit eben dasselbe dürfte zu verstehen geben, was dem Tycho de Brahe sein Kutscher antwortete, als jener meinte, zur Nachtzeit nach den Sternen den kürzesten Weg fahren zu können: „guter Herr, auf den Himmel mögt ihr euch wohl verstehen, hier aber auf der Erde seid ihr ein Narr."

Einen solchen Ton schlägt nur derjenige an, welcher den Gegenstand seiner Betrachtung tief unter sich erblickt. So aber verhält sich Kant zur metaphysischen, zur allgemeinen philosophischen Erkenntnis, ja selbst zur Erkenntnis überhaupt. Und diesem Verhalten gibt er am Schlusse seiner ganzen Schrift, ihren satirischen Charakter zuletzt verleugnend, auch in ernster und tiefempfundener Weise Ausdruck. Ihm erscheint jetzt die gesamte menschliche Erkenntnis nicht nur als eitel, sondern selbst der Versuch, zu ihr zu gelangen, als überflüssig, da der Mensch, um tugendhaft und glücklich zu sein, ihrer nicht bedürfe. Man kann dieses resignierte Schlußresultat nicht schärfer aussprechen, als es Kant thut. „Einem jedem Vorwitze nachzuhängen und der Erkenntnissucht keine anderen Grenzen zu verstatten, als das Unvermögen, ist ein Eifer, welcher der Gelehrsamkeit nicht übel ansteht. Allein unter unzähligen Aufgaben, die sich selbst darbieten, diejenige auswählen, deren Auf-

lösung dem Menschen angelegen ist, ist das Verdienst der Weisheit. Wenn die Wissenschaft ihren Kreis durchlaufen hat, so gelangt sie natürlicherweise zu dem Punkte eines bescheidenen Mißtrauens und sagt, unwillig über sich selbst: wie viel Dinge gibt es doch, die ich nicht einsehe. Aber die durch Erfahrung gereifte Vernunft, welche zur Weisheit wird, spricht in dem Munde des Sokrates mitten unter den Waren eines Jahrmarktes mit heiterer Seele: Wie viel Dinge gibt es doch, die ich alle nicht brauche! . . . Die Eitelkeit der Wissenschaft entschuldigt gerne ihre Beschäftigung mit dem Vorwande der Wichtigkeit, und so gibt man auch hier gemeiniglich vor, daß die Vernunfteinsicht von der geistigen Natur der Seele zu der Überzeugung von dem Dasein nach dem Tode, diese aber zum Bewegungsgrunde eines tugendhaften Lebens sehr nötig sei. Allein die wahre Weisheit ist die Begleiterin der Einfalt, und da bei ihr das Herz dem Verstande die Vorschrift gibt, so macht sie gemeiniglich die großen Zurüstungen der Gelehrsamkeit entbehrlich und ihre Zwecke bedürfen nicht solcher Mittel, die nimmermehr in aller Menschen Gewalt sein können. Wie? ist es denn nur darum gut, tugendhaft zu sein, weil es eine andere Welt gibt, oder werden die Handlungen nicht vielmehr dereinst belohnt werden, weil sie an sich selbst gut und tugendhaft waren? Enthält das Herz des Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, und muß man, um ihn allhier seiner Bestimmung gemäß zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andere Welt ansetzen? Kann derjenige wohl redlich, kann er wohl tugendhaft heißen, welcher sich gern seinen Lieblingslastern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe schreckte?“ . . .

„Laßt uns demnach alle lärmende Lehrverfassungen von so entfernten Gegenständen der Spekulation und der Sorge müßiger Köpfe überlassen. Sie sind uns in der That gleichgültig, und der augenblickliche Schein der Gründe für oder dawider mag vielleicht über den Beifall der Schulen, schwerlich aber etwas über das Schicksal der Redlichen entscheiden. Es war auch die menschliche Vernunft nicht genugsam dazu beflügelt, daß sie so hohe Wolken teilen sollte, die uns die Geheimnisse der andern Welt aus den Augen ziehen; und den Wißbegierigen, die sich nach derselben so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen aber sehr natürlichen Bescheid geben, daß es wohl am ratsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden beliebten, bis sie werden dahin kommen. Da aber unser Schicksal in der künftigen Welt vermutlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unseren Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide, nach so viel unnützen Schulstreitigkeiten, zum Beschluß sagen läßt: „Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten."

Vergleicht man diese resignierten Schlußworte Kants mit dem Anfange seiner eigenen geistigen Entwickelung — welcher Abstand zeigt sich alsdann! Einst hatte der Wissensdurst ihn zur Beschäftigung mit den höchsten Problemen fortgetrieben; jetzt ist sein bester Rat, das Wissen überhaupt aufzugeben und sich auf die praktische Bestimmung des Menschen, auf die Sorge für das individuelle Glück, einzuschränken; und wenn die Erkenntnis überhaupt einen höheren Wert besitzen sollte, so könnte es nur der sein, dieser menschlichen Bestimmung zu dienen. Die Ver-

nunft war, wie so oft, auch bei Kant am Anfang vertrauensvoll bis an die fernsten Grenzen des Universums vorgedrungen, nun ist sie schließlich mit ermattetem Flügel zur Erde zurückgekehrt, wo sie nunmehr auf den Menschen, sein Wesen und seine Bestimmung ihre Bemühungen ausschließlich richtet. Von dem grenzenlosen Universum führte der Weg zum Menschen hin, der doch darin nur wie ein Tropfen im Ozean erscheint; von der Betrachtung des Makrokosmos ausgehend ist Kant schließlich bei der des Mikrokosmos angekommen. Auf diese ganze Entwickelung kann man das Distichon Schillers anwenden:

An dem Eingang der Bahn liegt die Unendlichkeit offen.
Doch in dem kleinesten Kreis höret der Weiseste auf.

Zweiter Teil.

Kants philosophisches System.

Fünftes Kapitel.

Erkenntnislehre.

Das Ergebnis der Prüfung, welche Kant mit der Philosophie seiner Zeit vorgenommen hatte, war das Sokratische Bekenntnis des Nichtwissens. Er hatte das letzte Band zerschnitten, das ihn noch mit der Metaphysik verknüpfte, ja er hatte zuletzt humoristisch, mit überlegenem Lächeln sie zum Gegenstande eines satirischen Spiels gemacht und sich selbst zu überreden gesucht, daß sie nicht nur verkehrt, sondern auch nutzlos und ohne Wert sei.

Allein es ist vergeblich, Gleichgültigkeit und Verachtung einem Gegenstande gegenüber erkünsteln zu wollen, der dem Menschen seiner Natur nach eben nicht gleichgültig und bedeutungslos sein kann. Denn die Fragen, welche immer wieder mitten in metaphysische Gedankenreihen hineinführen, die Fragen nach dem Zusammenhange und Ursprung alles Seienden, vor allem aber die nach der gegenwärtigen und zukünftigen Bestimmung des Menschen, drängen sich dem sinnenden Geiste stets von neuem auf, und um so stärker, je mehr sein Interesse den Problemen des allgemeinen Menschendaseins zugewandt ist. Wie hätte es also bei Kant anders sein können? Selbst inmitten des stärksten

Zweifels war ihm deshalb das verstohlene Bekenntnis entschlüpft, daß er „das Schicksal habe, in die Metaphysik verliebt zu sein“. Auf den bisher betretenen Wegen freilich ließ sich das alte qualvolle Rätsel des Ödipus nicht lösen, alle Bemühungen der Vernunft haben sich als vergeblich erwiesen, ihre stolzen Hoffnungen sind zerschellt. Aber wenn es auch wahr, wenn es selbst unumstößlich gewiß sein sollte, daß die Vernunft hierbei überhaupt nur einem Phantom nachgejagt habe, daß ihre Kraft begrenzt sei, — war es da nicht wenigstens eine Aufgabe von größter Wichtigkeit, festzustellen, woher jene Verirrungen entstanden waren, und bis zu welcher Grenze die vernunftgemäße Einsicht etwa reichen könne? Zweifellos mußte dabei — und darin lag das Abschreckende eines solchen Unternehmens, — manches von den Hoffnungen des Herzens aufgegeben und auf vieles Verzicht geleistet werden, wovon das stolze Selbstbewußtsein der Menschen bis jetzt sich genährt hatte. Aber sollte die Aufgabe eines solchen unsicheren Gutes auch wohl ein wirklicher Verlust sein oder nicht vielmehr das Gegenteil? Denn reich ist man nicht nur durch das, was man besitzt, sondern mehr noch durch das, was man mit Würde zu entbehren weiß. Und so könnte es auch hier vielleicht sein, daß die Menschheit reicher wird, indem sie ärmer wird, daß sie gewinnt, indem sie verliert.

Von solchen Gesichtspunkten geleitet, verläßt Kant sehr bald den Standpunkt der bloßen Negation, des auflösenden Zweifels, bei dem er zuletzt angekommen war, um eine neue Grundlage für den Gesamtbau der menschlichen Erkenntnis zu suchen. Sein Ausgangspunkt ist also, wie nicht scharf genug betont werden kann, das Problem des Menschen, welches er in den drei Fragen zusammen-

fassend bezeichnete: Was kann ich wissen? Was soll ich thun? Was darf ich hoffen? Das nie zurückgedrängte Verlangen, eine zuverlässige Antwort auf die zweite und dritte Frage zu finden, ließ erst die erste Frage klar und in ihrer ganzen Bedeutung zu Tage treten; in der Entwickelung seiner Gedanken aber kehrt sich das Verhältnis um: ehe die beiden letzten Fragen beantwortet werden konnten, mußte er fragen: Was kann ich wissen? Genauer auseinandergelegt lautet diese Frage: Gibt es eine menschliche Erkenntnis, und wenn es eine gibt, welches ist ihr Wesen, ihr Ursprung, ihre Ausdehnung und ihre Schranke? Darauf gibt die „Kritik der reinen Vernunft" die Antwort.

Das Verfahren, welches Kant hier einschlägt, um die gestellte Frage beantworten zu können, ist von allem bisherigen weit unterschieden. Er verhält sich nicht mehr gläubig vertrauend (dogmatisch) zu der menschlichen Erkenntnis, aber er steht ihr auch nicht von vornherein ungläubig und mißtrauisch gegenüber wie die Skeptiker, sondern er untersucht sie, er prüft die menschliche Vernunft, mit anderen Worten: er verfährt kritisch.

Schon der erste Schritt, den Kant auf dem Wege unbefangener Kritik unternimmt, zeigt die Bedeutung des neuen Verfahrens. Nichts ist für die Auflösung eines Problems wichtiger, als daß es präzis formuliert, die darin enthaltene Frage in richtiger Weise gestellt wird. Auch vor Kant hatte man Untersuchungen über die menschliche Erkenntnis angestellt, aber nur auf gut Glück, und niemand hatte sich ernstlich die Frage vorgelegt, was denn das eigentlich sei, was wir Erkenntnis nennen, durch welche bestimmten Merkmale sie sich etwa von anderen verwandten Erscheinungsformen des menschlichen Geistes unterscheide.

Für Kant ist diese Unterscheidung und Scheidung eine der wesentlichsten Voraussetzungen seiner Kritik, denn kritisch verfahren (von κρίνειν = scheiden) heißt eben vor allem das scheinbar Zusammengehörige trennen, das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Bedeutungsvolle vom Zufälligen absondern, bis der Gegenstand der Untersuchung völlig isoliert ist und in seiner Reinheit dem prüfenden Beobachter sich darstellt. So sucht auch Kant, ehe er zur Prüfung selbst schreitet, die „reine“ Erkenntnis und die „reine“ Vernunft sich darzustellen. Er verfährt hier nicht anders wie der Chemiker, der, wenn er etwa die Eigenschaften des Sauerstoffes studiert, ihn aus der Verbindung, die er mit dem Wasserstoffe im Wasser eingeht, loslöst, ihn von allen Beimengungen zu befreien sucht, kurz ihn künstlich — denn in der Natur gibt es nur selten reine Stoffe — isoliert, wobei freilich der Chemiker den Vorteil hat, diesen Isolierungsprozeß anschaulich vollziehen zu können, während der Philosoph sich damit begnügen muß, es auf begrifflichem Wege zu thun.

Die Metalle, welche der Chemiker rein darzustellen wünscht, finden sich im Erdreich und zwar in der Form von Erzen, d. h. mit allerlei Beimischungen anderer Substanzen. So findet sich alle unsere Erkenntnis niedergelegt in der Sprache und hat hier immer die mancherlei Beimischungen enthaltende Form eines Urteils. Jedenfalls also kann ich zunächst sagen: Alle Erkenntnis besteht in Urteilen. Darf ich nun diesen Satz auch umkehren und sagen, daß jedes Urteil eine Erkenntnis enthalte? Ein Beispiel mag die Antwort geben. Wenn ich das Urteil „Alle Körper sind ausgedehnt“ näher betrachte, so habe ich offenbar meine Einsicht nicht erweitert, indem ich von der Vorstellung

„Körper“ zu der Vorstellung „ausgedehnt“ fortschritt. Denn sobald ich mir einen Körper vorstelle, stelle ich notgedrungen auch das Ausgedehntsein mit vor, ich habe also im obigen Urteile die letztere Vorstellung nur aus der ersteren herausgehoben und besonders hingestellt. Solche Urteile, die eine Gesamtvorstellung (z. B. Körper) in ihre notwendigen Teilvorstellungen oder Merkmale (z. B. ausgedehnt, teilbar) zerlegen und dadurch naturgemäß klarer, deutlicher machen, also erläutern, heißen Zerlegungs- Erläuterungs- oder analytische Urteile. Nun ist es offenbar von keiner geringen Wichtigkeit, daß ich meine Vorstellungen dergestalt zerlege und erläutere, und oft genug wird die dadurch gewonnene Klarheit einen wichtigen Anstoß bilden, um auch zu einer neuen Einsicht zu gelangen. Aber eine solche Einsicht selbst, eine eigentliche Erkenntnis stellen solche analytischen Urteile doch nicht vor. Ich meine vielmehr unter Erkenntnis einen künstlichen Zusammenhang zu verstehen, den ich urteilend unter an sich ganz verschiedenartigen Vorstellungen herstelle, wie wenn ich z. B. sage: Gewitter begünstigen die Bildung von Ozon; Kalium, auf Wasser geworfen, erzeugt eine Feuererscheinung ꝛc. Ich mag meine Vorstellung vom Gewitter noch so sehr zerlegen, so finde ich darin nie die Vorstellung „Ozon“. Alle Urteile also, die eine Erkenntnis enthalten sollen, sind nicht erläuternde, sondern erweiternde, nicht (eine Vorstellung) auflösende, sondern (verschiedene Vorstellungen) verknüpfende oder synthetische Urteile. (Verknüpfung griechisch=Synthesis.)

Auch nun aber kann ich noch nicht sagen, daß jedes synthetische Urteil eine Erkenntnis enthalte. Man nehme z. B. das zweifellos synthetische Urteil: Dieses Zimmer ist warm. Dem wird im selben Augenblick von einer

frostigen Seele mit der Behauptung widersprochen: Dieses Zimmer ist kalt. Hier habe ich es also mit Erfahrungsurteilen zu thun, die der eine aufstellt, der andere bestreitet. Von einer Erkenntnis verlange ich aber, — wie es auch das Wort schon ausdrückt —, daß jedermann sie anerkennt, daß es für einen vernünftigen Menschen unmöglich ist, ihr zu widersprechen, auch nur in einem einzigen Falle zu widersprechen. Wenn ich z. B. das Urteil habe, „die Summe der Winkel in einem Dreieck ist gleich zwei Rechten“, so will ich damit nicht sagen, daß ich selbst im einzelnen Falle und vielleicht einige andere mit mir bis jetzt diese Erfahrung gemacht haben, ich will es nicht dahingestellt sein lassen, ob nicht einmal jemanden die Erfahrung anders belehre; vielmehr, welche Erfahrungen auch immer gemacht werden, ob ich den Satz an einem kleinen Dreieck von einem Quadratmillimeter auf dem Papier oder an einem großen von hunderten von Quadratmeilen auf dem Sirius erproben würde, ich weiß vor allen derartigen Erfahrungen, von vornherein (lateinisch: a priori), daß dieses Urteil unumstößlich ist.

Nunmehr kann ich auf die Frage: Was ist Erkenntnis? die Antwort geben. Sie lautet: Erkenntnis besteht in Urteilen, und zwar in synthetischen Urteilen, d. h. solchen, welche an sich nicht zusammenhängende Vorstellungen verknüpfen, wobei aber diese Verknüpfung derart sein muß, daß das Urteil vor aller Erfahrung, a priori, gilt. Denken wir uns nun die menschliche Erkenntnis als vollendet, so würde sie offenbar bestehen aus einer in sich systematisch geschlossenen Einheit von zahllosen synthetischen Urteilen a priori, und es würde alsdann dieses System eine erkennbare und erkannte Welt darstellen, als das vollendete

gleichartige Spiegelbild der Welt, wie sie an sich vielleicht existieren mag. Nunmehr läßt sich das Problem, welches die Kritik der reinen Vernunft zu lösen unternimmt, genau formulieren. Die Frage lautet: Wie ist eine Erkenntnis möglich? Oder mit anderen Worten: Wie kann es geschehen, daß die Vernunft ein geschlossenes Weltbild erlangt in einem System von synthetischen Urteilen a priori?

A) Erste Stufe: Die sinnliche Erkenntnis.

Ihr Stoff: die Empfindungen; ihre Form: Raum und Zeit.

Eine Erscheinung erklären und begründen heißt ihre Entstehung darlegen, und das bedeutet wiederum, sie zurückführen auf ihre einfachsten, nicht weiter auflösbaren Elemente. Hier muß die wissenschaftliche Einsicht sich bescheiden, Halt zu machen, denn nichts ist verkehrter, als das schlechthin Einfache nun wieder durch Zusammensetzung begreiflicher machen zu wollen.

Welches ist nun, so muß man fragen, gegenüber dem verwickelten System von synthetischen Urteilen das primitiv Ursprüngliche, dieses schlechthin Einfache, das sich — wenigstens nach dem jetzigen Stande unserer Einsicht — nicht weiter auflösen läßt, das sich zu jenem Systeme der Erkenntnis so verhält, wie die materiellen Atome zur Körperwelt? Wir finden dieses Ursprüngliche leicht, indem wir irgend ein synthetisches Urteil a priori oder überhaupt nur irgend ein Urteil gleichsam experimentell bis in seine letzten Bestandteile zu zerlegen versuchen. Ein Urteil ist eine Verbindung von Begriffen, z. B. die Rose ist rot. Ein Begriff aber entsteht dadurch, daß ich eine große Anzahl von Einzelvorstellungen durch ein gemeinsames

Merkmal zusammenfasse, z. B. indem ich die Vorstellung dieser und jener einzelnen Rose, die im übrigen sehr verschiedene Eigenschaften haben mögen, in den Eigenschaften zusammenfasse, welche der Gattung „Rose" zukommen. Ein Begriff geht also immer zurück auf eine Reihe von Einzelvorstellungen oder (sinnlichen) Anschauungen. Aber auch die Einzelvorstellung oder Anschauung z. B. dieser einen Rose, die ich vor Augen habe, ist noch etwas Zusammengesetztes. Prüfe ich sie näher, so findet sich, daß sie besteht aus zahllosen Lichteindrücken, Farbeneindrücken, Figurationseindrücken u. s. w., kurzum aus unzähligen Eindrücken oder Empfindungen. Der einzelne Lichtstrahl schon, der mein Auge trifft, ist in der Empfindung ein Kompositum, zusammengesetzt aus unzähligen Eindrücken. Hier, in diesen Empfindungen oder Eindrücken ist offenbar das ursprüngliche, nicht weiter auflösbare Element aller Erkenntnis gegeben, sie sind gleichsam die Atome alles geistigen Lebens. Zahllos, wie die materiellen Atome, aus denen die Körperwelt sich aufbaut, sind auch die Empfindungen, welche die Sinne durchfluten, ein wogendes Meer, ein wirbelndes Chaos, welches erst mit und in der Erkenntnis gestaltet und geformt wird.

Nunmehr lautet also die Frage nach dem Wesen und Ursprung der Erkenntnis: Wie entsteht aus diesem chaotischen Wogen der Empfindungen die klare und durchdringende Einsicht, wie ist es möglich, daß aus dem Wirbel von Eindrücken das geordnete Bild der Welt sich entwickelt? Welches ist, mit anderen Worten, der Weg, der aufwärts führt von dem dumpfen und dunklen Empfindungsleben bis zur umfassenden Erkenntnis der Dinge in einem vollendet gedachten System des Wissens? Einstmals, da Kant

in der grenzenlosen Wirklichkeit außerhalb des Menschen umherschwärmte, hatte er kühn behauptet: Gebt mir Materie, und ich will Euch zeigen, wie eine Welt entsteht! Jetzt, den Blick in das Innere des menschlichen Geistes gerichtet, hätte er in ähnlicher Weise sagen können: Gebt mir nur die Materie der Erkenntnis, d. h. gebt mir Empfindungen, und ich will Euch zeigen, wie eine *erkennbare* Welt entsteht! Und die Entstehung dieser Welt der Erkenntnis, der Welt im Kleinen, ist ein Schauspiel, nicht minder anziehend und großartig als die Entstehung der Welt im Großen, der zahllosen Sonnen und Systeme von Sonnen.

Aus der Nacht des Chaos gingen die einzelnen Himmelskörper dadurch hervor, daß die materiellen Atome geordnet, die Materie selbst also geformt wurde. In analoger Weise entwickelt sich auch aus dem Chaos von Empfindungen, dem Stoff aller und zunächst der sinnlichen Erkenntnis, diese selbst, indem die Empfindungswelt geformt, die einzelnen Empfindungen also geordnet werden. Worin besteht diese Formierung des Stoffes? Woher kommt es, daß, wenn ich die Erscheinung dieses Baumes, dieser einzelnen Rose habe, die zahllosen Empfindungen, aus denen eine solche Erscheinung sich zusammensetzt, mir nicht regellos, sondern in einer ganz bestimmten festen Ordnung erscheinen? Mit anderen Worten: Was muß zu den Empfindungen noch hinzutreten, damit sie sich gestalten zu einem geschlossenen, einheitlichen Etwas, das mir als *Gegenstand* erscheint? Worin dieses Plus besteht, davon kann man sich leicht durch ein einfaches Experiment überzeugen. Denkt man sich etwa eine Rose, die soeben angeschaut wurde, als nicht vorhanden, so bleibt noch eine Vorstellung übrig, die man nicht los werden kann, nämlich

die der räumlichen Beziehungen der einzelnen Teile der Rose untereinander und zu anderen Gegenständen, und anderseits die der zeitlichen Beziehungen, welche die Vorstellung der Rose zu anderen Vorstellungen hatte.

Offenbar sind es diese räumlichen und zeitlichen Beziehungen, durch welche die einzelnen Empfindungen ihre feste Ordnung erhalten haben. Was sind nun Raum und Zeit?

Die gewöhnliche triviale Anschauungsweise, bei der man sich natürlich nicht weiter aufzuhalten braucht, stellt sich den Raum — um zunächst von diesem zu sprechen, — als einen ungeheuren Behälter vor, in den die Dinge gleichsam hineingepackt sind. Von ernsterem Gewichte ist eine andere Meinung, dahin lautend, der Raum sei ein Begriff, freilich kein konkreter, der eine Vielheit von Dingen, sondern ein abstrakter, der eine Vielheit von Eigenschaften an den Dingen bezeichne. Wir nehmen z. B. verschiedene, (rot, grün ꝛc.) gefärbte Gegenstände wahr und bilden daraus den Begriff Farbe; ähnlich, so ist diese Ansicht, bemerken wir verschiedene räumliche Beziehungen an den Dingen und bilden uns daraus den Begriff Raum. Allein eine einfache Überlegung zeigt, daß Beides grundverschieden ist. Die einzelnen Räume, z. B. der, den ich selbst einnehme, und der, den der gegenüberstehende Baum einnimmt, sind Teile des Gesamtraumes, sie sind in ihm enthalten, dagegen sind rot, grün u. s. w. nicht Teile der Farbe; dort setzt jeder Teil das Ganze voraus, hier aber umgekehrt. Was aber vor allem wichtig ist: die einzelnen Farben kann ich durch ihre Merkmale unterscheiden, die einzelnen Räume hingegen nicht. Ich kann in keiner Weise angeben, wie sich das „rechts“ vom „links“, der Raum meines Körpers

von dem eines anderen unterscheidet. Diesen Unterschied kann ich nicht durch Ueberlegung einsehen, also nicht begreifen, sondern nur bemerken oder anschauen. Mit anderen Worten: der Raum ist kein Begriff, sondern eine (sinnliche) Anschauung.

Ist nun diese Anschauung des Raumes mit anderen Anschauungen, z. B. eines Baumes, Steines, gleichartig? Ich kann sehr bald einsehen, daß es nicht der Fall ist. Die Anschauung dieses bestimmten Baumes, dieses bestimmten Gebäudes kann ich haben oder auch nicht haben, ich kann sie in diesem Augenblicke haben und im nächsten nicht mehr, die Anschauung des Raumes dagegen begleitet mich stets und überall hin. Die Anschauung des Brotbaumes hat nur der, welcher diese bestimmte Erfahrung machte, der einmal in tropischen Ländern war; die Anschauung des Raumes aber hat jeder vor aller Erfahrung, selbst das Kind, welches noch keine bestimmten Gegenstände unterscheidet. Ich kann mir alle Dinge, die gesamte Wirklichkeit, selbst die ganze Materie als nicht vorhanden denken, dagegen das Nichtvorhandensein des Raumes ist eine völlig unvollziehbare Vorstellung, bei der, wie man zu sagen pflegt, einem der Verstand ausgeht, genauer müßte man sagen: bei der einem die Sinnlichkeit ausgeht. Daraus ergiebt sich also: der Raum gehört nicht den Dingen außer uns an, sondern uns, unserer Sinnlichkeit, ich kann nicht anschauen ohne Raumanschauung: der Raum ist nichts anderes als die Form meiner Anschauung. Ohne ihn würde in unserer Sinnlichkeit nur ein Chaos von Eindrücken sein, erst durch die Raumanschauung werden alle diese Eindrücke geordnet und so geformt. Mit dem bloßen Vermögen unserer Sinn-

lichkeit, Eindrücke zu empfangen, ist das Vermögen des räumlichen und zeitlichen Ordnens und Formens dieser Eindrücke ebenso unauflöslich verbunden, wie etwa eine Kugel für alle Ewigkeit, sie mag nun fliegen oder fallen, gestoßen werden oder ruhen, alle ihre Eindrücke nur in Kreisform bilden kann. Also wir nehmen nicht deshalb den Raum wahr, weil die Dinge räumlich geordnet sind, sondern umgekehrt: weil wir die räumliche Anschauung in die Dinge hineintragen, weil wir, vermöge der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, im Anschauen immer nur räumlich anschauen können, deshalb erscheinen uns die Dinge selbst räumlich geordnet, obwohl wir uns sehr wohl vorstellen können, daß sie es an sich gar nicht sind.

Eben dasselbe, was vom Raum, gilt auch von der Zeit. Auch für diese läßt sich in der gleichen Art nachweisen, daß sie kein Begriff, sondern eine Anschauung und zwar eine reine Anschauung ist, die nicht aus den Dingen hergenommen, sondern von uns erst in sie hineingetragen ist. Raum und Zeit sind die reinen Formen, in welchen und mit welchen wir immer anschauen müssen, so daß alles, was erscheint, sich für uns in Raum und Zeit befindet. Ob die Dinge selbst, die Dinge, wie sie an sich, unabhängig von unserer Anschauung, etwa vorhanden sind, thatsächlich räumlich oder zeitlich geordnet sind, wir wissen es nicht.

Damit hat Kant eine der folgenschwersten philosophischen Entdeckungen vollzogen, die Schopenhauer mit Recht als einen der glänzendsten Edelsteine in der Krone des Kantischen Ruhmes bezeichnet. Das Bild der Wirklichkeit ist dadurch völlig umgestaltet, es ist geradezu auf den Kopf gestellt worden. Die gesamte Natur ist gleichsam

ins Innere des menschlichen Geistes hineingezogen, der Mensch gehört jetzt nicht mehr mit vielen anderen Wesen als ein verlorenes Atom dem unendlichen Weltganzen an, sondern dieses All selbst gehört ihm an und ist in ihm. Früher hatte die Grenzenlosigkeit des Raumes und der Zeit den Gegenstand eines beständigen, mit Furcht gemischten Staunens für Kant wie für alle dogmatischen Philosophen gebildet, und nichts war ihnen infolgedessen natürlicher und näherliegend gewesen, als der Hinweis auf die Nichtigkeit des Menschen. Jetzt haben Unendlichkeit und Ewigkeit ihre Schrecken eingebüßt, denn sie sind ja in uns, Raum und Zeit nur deshalb grenzenlos, weil wir stets mit ihnen und durch sie anschauen.

Es ist im ersten Augenblick eine harte Zumutung, denken zu sollen, daß die Welt selbst von Raum und Zeit vielleicht gar nichts weiß, daß die Dinge an sich vielleicht gar nicht zeitlich und räumlich geordnet sind, daß erst wir, vermöge der besonderen Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, diese Ordnung hinzuthun, so daß anders gearteten Wesen wohl auch ein total anderes Weltbild sich darbieten müßte. Aber gilt nicht dasselbe, was hier von der sinnlichen Anschauung im allgemeinen behauptet wird, von jeder besonderen Art sinnlicher Wahrnehmung? Wie wäre ein Ton möglich, wenn es kein Ohr gäbe, um ihn aufzunehmen, oder das Licht, wenn es nicht ein Auge träfe:

> Wär nicht das Auge sonnenhaft,
> Die Sonne könnt es nie erblicken.

Wir wissen, daß Ton, Wärme, Licht, Elektrizität nicht spezifisch verschieden, sondern daß sie Bewegungen sind, die sich nur durch die Anzahl ihrer Schwingungen unterscheiden. Wir wissen außerdem, daß gewisse Tiere

Schwingungen von außerordentlicher Höhe, die sich bereits der Schwingungszahl des Lichtes nähern und für kein menschliches Ohr erreichbar sind, noch als Töne vernehmen. Liegt es da fern, zu vermuten, daß anders geartete Wesen vielleicht eine berauschende Musik vernehmen, wo unser Auge sich an einem Meere von Licht weidet, oder daß selbst Töne und elektrische Funken von ihnen durchaus gleichartig wahrgenommen werden? Und darf danach die Annahme noch sonderbar erscheinen, daß anders geartete Wesen vielleicht auch nicht wie wir die Dinge in Raum und Zeit wahrnehmen? Wie sie diese Dinge wahrnehmen, darüber wäre es müßig, grüblerisch nachzusinnen. Vielleicht daß die alten indischen Philosophen, denen auch Schopenhauer beipflichtet, mit ihrer Meinung Recht haben, eine neckische oder auch wohl übelgesinnte Gottheit habe den Menschen die Anschauungsformen Raum und Zeit gleich einem Schleier übergeworfen, so daß sie eben außer stande sind, die Dinge in ihrem wahren Wesen zu schauen.

Wie man nun aber auch die Sache betrachten mag, ob pessimistisch oder mit größerer Resignation, jedenfalls zeigt sich schon jetzt, auf der ersten Stufe der Erkenntnis, daß diese durch und durch abhängig ist von der Natur der menschlichen Vernunft. Nicht nur die Form der sinnlichen Wahrnehmung, Raum und Zeit, gehört dem Menschen an, auch selbst der Stoff, die Empfindungen, ist nur in ihm. Ich habe den letzteren freilich nicht hervorgebracht, ich finde ihn in mir vor — schon das Wort Empfindung drückt dies aus — und bin deshalb zu der Annahme genötigt, daß es etwas geben müsse, was diese Empfindungen in mir hervorruft, daß gewisse Dinge da

sind, denen jene Empfindungen irgendwie entsprechen. Was aber nun diese Dinge an sich, unabhängig von meiner Wahrnehmung, sind, davon weiß ich nichts, so wenig wie von einem Tone, der unabhängig von einem Hörenden existiert. Ein für allemal hat Kant mit der naiven Vorstellungsweise aufgeräumt, als lösten sich von den Dingen irgend welche Fluida los, um, einen Moment im Leeren schwebend, nun in uns als sinnliche Wahrnehmung hinüberzuschweben, oder als sei der menschliche Geist eine camera obscura, in der die Welt draußen unaufhörlich sich abbildete. Es mag sein, daß es eine Wirklichkeit gibt, die für sich existiert, an die weder die Anschauung noch überhaupt nur irgend ein Gedanke heranreicht; aber die Welt, in der wir leben, ist schließlich in uns, unser Produkt, ganz und gar ideal d. h. von uns, unserem Erkenntnisvermögen geformt, gestaltet, gebildet.

B) Zweite Stufe: Die Verstandeserkenntnis.

Ihr Stoff: die Begriffe, ihre Form: die Kategorien.

Dadurch, daß die sinnlichen Eindrücke (Empfindungen) durch die reinen Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, geordnet werden, ist bereits ein wichtiger Schritt auf dem Wege zur Erkenntnis gethan, aber noch sind wir von dieser weit genug entfernt. Denn Erkenntnis, hatten wir gesehen, sind synthetische Urteile a priori, also jedenfalls zunächst Urteile. Ein Urteil aber ist eine Verbindung von Begriffen. Um also auf dem Wege zur Erkenntnis hier weiter zu gelangen, muß ich, nachdem ich von den ungeordneten Eindrücken zu den (durch Raum und Zeit) geordneten (ich nenne sie sinnliche Erscheinungen) fortgeschritten bin, nun fortschreiten von den Erscheinungen zu Begriffen.

Damit aber verlassen wir die Sphäre der Sinnlichkeit und gehen über in die des Verstandes.

Ein Begriff entsteht dadurch, daß ich aus einer Reihe sinnlicher Erscheinungen, z. B. einem runden, viereckigen, zwei-, dreibeinigen Tisch, die gemeinsamen Merkmale abziehe (abstrahiere) und zusammenfassend benenne: Tisch. Hierbei ist also der menschliche Geist bereits in freierer Weise thätig, als es innerhalb der Sinnlichkeit der Fall war. Während ich bei der Aufnahme sinnlicher Eindrücke mich bloß empfangend (rezeptiv) verhalte, so entwickle ich bei der Bildung von Begriffen eine selbständige Initiative, ich verhalte mich selbstthätig (spontan). Auch das Vermögen dieser Selbstthätigkeit ist also von dem des bloßen Empfangens wohl unterschieden: dieses ist die Sinnlichkeit, jenes nenne ich den Verstand. Sinnlichkeit ist also das (rezeptive) Vermögen, Eindrücke zu e m p f a n g e n, Verstand das (spontane) Vermögen, Begriffe zu b i l d e n. Nichtsdestoweniger gehören beide, Anschauung und Begriff, aufs engste zusammen, sie bilden nur zwei verschiedene Stufen auf demselben Wege der Erkenntnis. Bleibe ich bei der Anschauung stehen, so gelange ich eben nicht zur Erkenntnis. Aber anderseits, wenn ich Begriffe bilden will ohne Anschauung, so gelange ich ebensowenig dazu; denn jeder Begriff hat eine sinnliche Grundlage, geht auf Anschauung zurück. Anschauung ohne Begriff, sagt Kant, ist blind, d. h. führt zu keiner Erkenntnis, Begriff ohne Anschauung ist leer.

Ein Urteil besteht nun in der Verbindung von zwei oder auch mehr Begriffen. Woher diese Begriffe stammen und wie sie gebildet werden, ist nach dem Vorhergehenden einleuchtend; aber welcher Art, welchen Charakters, welchen

Ursprungs ist jenes Band selbst, das sie verknüpft, durch das die Verbindung hergestellt wird? Ich habe das Urteil: Der Blitz bewirkt eine Lufterschütterung. Hier sind die Begriffe „Blitz" und „Lufterschütterung" verbunden, die beide abstrahiert sind aus mir wohlbekannten sinnlichen Erscheinungen. Aber was bedeutet nun das „bewirkt"? Hat dieser verknüpfende Begriff denselben Charakter wie die verknüpften, geht er ebenfalls auf einen sinnlichen Ursprung zurück?

Wäre diese letztere Annahme zutreffend, so könnte es zwei Fälle geben: entweder entspräche jenem verknüpfenden Begriffe ein einzelner sinnlicher Gegenstand oder ein einzelnes Merkmal vieler Gegenstände. Daß das erstere unmöglich ist, sieht man sofort: denn wo wäre der Gegenstand, den ich als „Wirkung" bezeichne? Aber vielleicht habe ich diesen Begriff aus vielen Gegenständen abstrahiert, als ein Merkmal, eine Eigenschaft, einen Zustand oder dergleichen, so wie ich etwa verschiedene Körper beobachte, die eine magnetische Wirkung ausüben und daraus nun den Begriff Magnetismus bilde.

In der Regel war eben dies die allgemeinste Meinung vor Kant gewesen. Sie hatte etwa folgenden Inhalt: Ich nehme wahr, daß, wenn ich Pulver entzünde, z. B. durch einen Flintenschuß, ein Knall erfolgt, ich beobachte dieselbe sinnliche Erscheinung ein zweites, drittes Mal und so fort, und sage endlich: die Entzündung des Pulvers ruft hervor oder bewirkt einen Knall, beide stehen im Verhältnis von Ursache und Wirkung. Da aber war es dem Scharfsinn Humes gelungen, die Haltlosigkeit dieser Meinung darzulegen. Wenn ich auch noch so oft, so zeigte er, beobachtet habe, daß auf den Flintenschuß der

Knall folgt, so kann ich doch höchstens glauben, mutmaßen, aber nicht wissen, daß eins notwendig immer das andere hervorruft. Eben das habe ich aber doch im Auge, wenn ich von Ursache und Wirkung spreche. Ich will ja damit nicht sagen, daß es jetzt so sei und vermutlich auch das nächste Mal so sein werde, sondern ich bin mir dessen untrüglich gewiß, daß es niemals anders sein kann.

Woher kommt nun diese untrügliche Gewißheit? Die Antwort kann — es gibt keine andere Möglichkeit mehr, — nur ebenso lauten wie in dem analogen Falle, da es sich um das Wesen von Raum und Zeit handelte. Diese verknüpfenden Begriffe, Ursache und Wirkung, sind nicht aus den Dingen abstrahiert, sondern sie gehören meinem Erkenntnisvermögen an, sie sind erst von mir in die Dinge hineingetragen; und so wie Raum und Zeit die reinen Formen der Sinnlichkeit waren, so sind diese verknüpfenden Begriffe, die Kant auch reine Verstandsbegriffe oder, nach Aristotelischem Vorbild, Kategorien nennt, die reinen Formen des Verstandes. Ohne Raum und Zeit würden die sinnlichen Empfindungen ein Chaos bilden, ohne die reinen Verstandesbegriffe würden ebenso die Begriffe sich wahllos vermischen; erst durch Raum und Zeit erhalten die ersteren, durch die Kategorien die letzteren ihre feste Ordnung, also ihre bestimmte Form, zu der in beiden Fällen das formgebende Prinzip bereits in meinem Erkenntnisvermögen vorhanden ist. Etwas sinnlich „wahrnehmen" heißt also schlechterdings nichts anderes, als die Eindrücke vermittelst der reinen Anschauung von Raum und Zeit in eine feste Verknüpfung und Ordnung bringen; etwas „verstehen" heißt ebenso nichts anderes, als meine Begriffe durch die Kategorien in einer festen Ordnung verknüpfen. Ich bemerke

z. B. auf den Boden sehend, einen Stein, der sich warm anfühlt; im nächsten Augenblick meinen Blick erhebend, nehme ich wahr, daß durch eine Lichtung des Gebüsches die Sonnenstrahlen diesen Stein treffen konnten und urteile nun: die Sonnenstrahlen sind die Ursache der Erwärmung des Steines. Nun sind beide Erscheinungen in einer festen Ordnung verknüpft. Die Ordnung innerhalb der sinnlichen Wahrnehmung war ganz anders: erst der erwärmte Stein, dann der Sonnenstrahl. Aber diese Ordnung war zufällig; denn solange der Verstand nicht wirksam wurde, mußte die Wahrnehmung ratlos zwischen beiden Erscheinungen hin- und herschweifen. Nun ist durch die Kategorie des Verstandes „Ursache" eine feste, unverbrüchliche Ordnung zwischen ihnen hergestellt, die für jede analoge Erfahrung gilt: erst der Sonnenstrahl, dann der erwärmte Stein. Das heißt eben nichts anderes als: man hat verstanden.

Kant hat eine Tafel von im ganzen zwölf Kategorien aufgestellt, nämlich vier Hauptkategorien, deren jede wieder in drei untergeordnete zerfällt. Allein es läßt sich unschwer erweisen, daß alle diese Kategorien sich zurückführen lassen auf eine einzige, die der Kausalität, das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Nur würde man vielleicht um ihrer hohen Bedeutung willen daneben noch die Kategorie des Verhältnisses von Substanz und Accidenz gesondert hervorheben können, die überall da auch zur Anwendung kommt, wo es sich um das Verhältnis eines Dinges zu seinen Eigenschaften handelt, z. B. bei der Ordnung der Begriffe „Baum" und „grüne Farbe" in dem Urteil: der Baum ist grün gefärbt; in allgemeinerer Anwendung z. B. bei der Ordnung der Begriffe „Materie"

und „Körper", deren gegenseitiges Verhältnis ich nur dadurch ausdrücken kann, daß ich es mit Hilfe der beiden Wörter Substanz und Accidenz selbst bestimme: Zur Materie verhält sich ein (bestimmter) Körper wie zur Substanz (dem Beharrlichen, zu Grunde Liegenden, Bleibenden) die Accidenz (das Wechselnde, Anhaftende, Vergängliche).

Indessen wie man auch die Zahl der Kategorien, welche alle schließlich unter sich einen inneren Zusammenhang haben, bestimmen mag, festzuhalten bleibt vor allem, daß sie nicht den Dingen entnommen, sondern von uns erst in sie hineingetragen sind. Sie gehören dem menschlichen Erkenntnisvermögen an, sie sind die reinen Formen, in welchen und durch welche der Verstand die Dinge ordnet. Nun gehören freilich Stoff und Form immer zusammen — nur in der Reflexion können sie getrennt werden — und so wenig es einen Stoff ohne alle Form gibt, ebensowenig gibt es eine Form ohne Stoff. Mit der menschlichen Erkenntnis ist es nicht anders bewandt. Die reinen Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, ohne Anwendung auf die Empfindungen, für sich vorgestellt, also ein leerer Raum, eine leere Zeit, bedeuten nichts, sind sinnlos. Ebenso bedeuten die Kategorien nichts ohne Anwendung auf Begriffe und die ihnen zu Grunde liegenden Wahrnehmungen. Da nun diese in letzter Instanz zurückgehen auf den Stoff aller Erkenntnis, die Empfindungen, diese aber uns gegeben, nicht von uns hervorgebracht sind, so muß man sagen: Die Kategorien haben ihren Geltungsbereich nur innerhalb der Erfahrung und für dieselbe; wo die Erfahrung aufhört, da endet auch die Möglichkeit der Anwendung von Kategorien.

Es gilt aber auch das Umgekehrte: Erfahrung ist

nur da vorhanden, wo Erscheinungen vom Verstande durch Kategorien verknüpft werden, nur durch sie ist Erfahrung möglich. Denn etwas erfahren, heißt eben nicht — wie der gemeine Sprachgebrauch zuweilen irrtümlich in sich schließt — bloß etwas wahrnehmen, sondern Wahrnehmungen verstandesmäßig d. h. durch Kategorien auffassen.

Indem nun viele solche Einzelerfahrungen allmählich sich verbinden, wird ein verwickeltes Netz mannigfacher Beziehungen zwischen den Dingen durch die Kategorien (gleichsam die Maschen dieses Netzes) ausgebreitet. Die allgemeinen Beziehungen dieser Art nenne ich nicht mehr Urteil, sondern Gesetz, und die gesamte erfahrbare Wirklichkeit, sofern sie Gesetzen unterworfen ist, nenne ich Natur. Die höchsten Naturgesetze würden also Urteile sein, in welchen die Kategorien im allgemeinen auf die Erfahrung im allgemeinen angewandt werden: z. B. alles Wirkliche steht in der Verknüpfung von Ursache und Wirkung; in allem Wechsel des Seienden beharrt die Substanz u. s. w.

Der Gesetzgeber der Natur ist also der Mensch, genauer der menschliche Verstand. Welch weiter Abstand, wenn man von diesem Punkte, auf dem Kant steht, zurückblickt auf die Zeit, da die freie Vernunfterkenntnis in schweren Kämpfen noch sich loszuringen hatte! Damals wurde alles in der Natur auf göttliche Einwirkung zurückgeführt, jetzt ist der Mensch gleichsam ihr Schöpfer; dort war überdies die Einwirkung Gottes regellos, es herrschte die göttliche Willkür, jetzt, bei Kant, herrscht ausschließlich das Gesetz; und die Quelle dieser Gesetzmäßigkeit ist der menschliche Verstand, welcher allererst eine Natur aus dem Chaos sinnlicher Erscheinungen hervorgehen läßt, indem diese durch ihn geformt, gestaltet, geordnet werden.

C) Dritte Stufe: Die Vernunfterkenntnis.

Ihr Stoff: die Urteile, ihre Form: die Ideen.

Nach einem Götheschen Wort wird das Gebildete immer wieder zum Stoff, zum Stoff in einer höheren Ordnung. Giebt es, muß man nun fragen, eine höhere Ordnung, einen höheren Zusammenhang als den verstandesmäßigen, oder ist die Verknüpfung der Erscheinungen durch die Kategorien die letzte Stufe der Erkenntnis? Die sinnlichen Eindrücke werden geordnet in Raum und Zeit und bilden (sinnliche) Erscheinungen, die Erscheinungen werden geordnet durch die Kategorien und bilden eine Einheit von Begriffen oder Urteile. Treten auch die einzelnen Urteile wieder in eine höhere Ordnung ein? In der That ist es so; aber keine neue Funktion des Geistes tritt in Thätigkeit, sondern nur die alten in einer eigentümlichen neuen Anwendung.

Die reinen Anschauungsformen, Raum und Zeit, ebenso wie die reinen Verstandesformen, die Kategorien, gehören dem menschlichen Erkenntnisvermögen an, sie *können* darum nicht beliebig angewandt werden, wie ein Werkzeug, das man bald gebraucht, bald bei Seite legt, sondern sie *müssen* immerfort angewendet werden, weil wir nur mit ihnen und durch sie sinnlich wahrnehmen und verstehen können. Daher rührt die Grenzenlosigkeit sowohl der Erkenntnis, als des durch sie hergestellten Weltbildes. Wo ich auch immer z. B. zwei Erscheinungen durch die Kategorie von Ursache und Wirkung geordnet habe, da werde ich unwillkürlich, unwiderstehlich weiter gedrängt zu einer ferneren Anwendung dieser Kategorie und zu einer weiteren Ausdehnung der durch sie hergestellten Verknüpfung. Man nehme zwei Erscheinungen, z. B. den erwärmten Stein

und den Sonnenstrahl durch diese Kategorie als verknüpft an, indem ich sage: Der Sonnenstrahl ist die Ursache der Erwärmung des Steines. Sofort aber fühle ich den Impuls, nun weiter zu fragen: Welches ist die Ursache des Sonnenstrahls? Führe ich etwa diesen einzelnen Strahl zurück auf den gesamten glühenden Sonnenkörper, so frage ich weiter, welches die Ursache der Sonnenglut sei? Und ich antworte etwa mit Kants „Naturgeschichte und Theorie des Himmels", daß sie zurückgeführt werden müsse auf den Zusammenprall ungeheurer Massen materieller Atome. Nun frage ich nach der Ursache dieser Erscheinung und finde so in dem Hinaufsteigen zu einer immer höheren Ursache schlechterdings kein Ende. Ebenso ist es z. B. mit der Kategorie der Substanz. Ich sage, daß die Blätter und Blüten sich zum Baume verhalten wie Accidenz zur Substanz, daß also die ersteren vergehen, während der letztere bleibt. Nun werde ich weiter gedrängt zu fragen, welches das Beharrende sei gegenüber dem vergänglichen Baume, und ich antworte, es sei die Erde, welche bestehen bleibt, während das Bild der Bäume, Pflanzen u. s. w. auf ihr beständig wechselt. Aber immer noch finde ich keinerlei Ruhepunkt, denn ich weiß, daß selbst die Erde vor unvordenklichen Zeiten noch nicht existiert hat, suche also auch zu ihr die beharrende Substanz. Und so geht dieses Suchen fort ins Unendliche, ich finde nirgends einen Punkt, wo ich befriedigt stille stände.

Indem aber nun so der Gedanke von einem Gliede zum andern weiter getrieben wird, erhält er gleichsam eine immer größere Schwungkraft, und leicht durchfliegt er dann die ganze Kausalkette, alle ihre Glieder, bis er beim letzten oder vielmehr beim ersten angekommen ist, das nun nicht

mehr selbst Wirkung ist, sondern nur noch Ursache, nicht mehr bedingt, sondern nur noch unbedingt. Auf diese Weise z. B. zahlreiche Einzelräume und einzelne Zeitabschnitte durcheilend, erreicht der Gedanke die absolute Grenze von Raum und Zeit — und natürlich auch den absoluten Inbegriff beider, Unendlichkeit und Ewigkeit; die gesamte Kette der Bedingungen durchmessend, erreicht er die absolute, erste Ursache; die gesamte Flucht der vergänglichen Erscheinungen an sich mit mehr als Windesschnelle vorüberziehen lassend, erreicht er das Unvergängliche, die absolute Substanz; alle Stufen menschlicher Vervollkommnungsfähigkeit zugleich umfassend, erreicht er den paradiesischen und messianischen Zustand auf Erden; bis an das letzte Glied einer möglichen sittlichen Läuterung vordringend, erreicht er ihre Vollendung in der Heiligkeit. Er erreicht hier überall das Unbedingte, das letzte Glied, nicht in einer bestimmten, wohlumgrenzten Vorstellung, wie es die eines sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes ist, sondern in einer unbestimmten, allgemeinen, mehr oder weniger schematischen Vorstellung: wir nennen sie eine Idee und bezeichnen das Vermögen solcher Ideen als die Vernunft.*)

Bevor wir nun untersuchen, welcher Wert und welche positive Bedeutung diesen Ideen zukommt, haben wir unsere Aufmerksamkeit auf eine eigentümliche Gefahr zu richten, die mit ihrer Anwendung verknüpft ist. Diese Gefahr besteht darin, daß viele zu der Meinung verführt werden, der Vorstellung der Idee entspreche ebenso wie

---

*) Man muß darauf achten, daß Kant den Ausdruck Vernunft im doppelten Sinne anwendet: einmal allgemein als den Inbegriff aller Erkenntnisvermögen, dann im besonderen als die höchste Stufe, das Vermögen der Ideen.

einer beliebigen anderen Vorstellung ein Gegenstand, ein Ding, eine wirkliche Erscheinung, die ich ebenso erkennen kann wie einen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand, etwa den Baum, welchen ich vor Augen habe. Aber es ist nur ein Schein, der uns hier lockt, freilich ein Schein, der auf die natürlichste Weise entsteht, und von dem man sich nur mit schwerer Mühe frei machen kann. Denn die Vernunft selbst ist es, die ihn uns vorgaukelt, und es bedarf wiederum der Anstrengungen der Vernunft, um zu erreichen, nicht daß der Schein selbst verschwinde — was unmöglich ist —, aber daß er nicht mehr betrüge, daß wir ihn als Schein erkennen und danach behandeln.

Daß es sich hier, wenn man die Idee für einen Gegenstand der Erkenntnis nimmt, um eine Täuschung handelt und handeln muß, ergibt sich aus den Grundbedingungen aller Erkenntnis, die wir festgestellt haben. Die Kategorien, haben wir gesehen, sind in ihrer Anwendung beschränkt auf das Erfahrbare — wie aber könnte das Unbedingte, Absolute je in den Kreis menschlicher Erfahrung treten? Das ursprüngliche Element aller Erkenntnis sind die sinnlichen Eindrücke — wie könnte das Absolute, Unbedingte sinnlich erscheinen? Dennoch, so einleuchtend diese Täuschung als Täuschung für den ist, der die Höhe des Kantischen Standpunktes erreicht hat, so hartnäckig hat sie sich bei den Menschen erhalten und erhält sich noch immer. Sie hat manche Ähnlichkeit mit der bekannten optischen Täuschung, die darin besteht, daß am äußersten Rande unseres Horizontes der Himmel die Erde zu berühren scheint. Wer über diese Erscheinung noch nicht aufgeklärt ist, der wird immer wieder versuchen, auf jene Grenzen des Gesichtskreises zuzueilen, in der Meinung, sie rasch er-

reichen und alsdann den Himmel dort fassen zu können. Erst nach vielen fehlgeschlagenen Bemühungen wird ihm vielleicht die Einsicht kommen, daß er sich einer Täuschung hingab, die in nichts Anderem ihren Ursprung hatte, als in ihm selbst, in der eigentümlichen Art seines Sehvermögens. Ähnlich ist es der menschlichen Vernunft ergangen. Immer wieder glaubte sie die Ideen fassen, durch tausendfältige Bemühungen das Unbedingte erkennen zu können, bis endlich Kant — und das ist eine seiner größten Ruhmesthaten — sie von diesem täuschenden Schein befreite und damit eine tausendjährige Geschichte menschlichen Irrens zum Abschluß brachte.

Unter den Ideen gibt es solche, die innerhalb der Erfahrung, von irgend einer Erscheinung den Ausgang nehmen, z. B. die Idee menschlicher Heiligung, des vollkommenen Staates und dergleichen. Es gibt aber auch solche, die mit der Erfahrung gar nichts gemein haben, die aus der bloßen Vernunft durch die grenzenlose Anwendung der Kategorien auf eine nur möglich Erfahrung entspringen. Kant nennt diese letztere Art reine Ideen und wendet ihnen vorzugsweise seine Aufmerksamkeit zu, weil mit ihnen die schlimmsten und schwerwiegendsten Täuschungen sich verknüpft haben.

Es gibt im ganzen drei solcher reiner Vernunftideen. Die erste entsteht dadurch, daß ich zu den wechselnden Erscheinungen meines Innenlebens das Unbedingte, Bleibende, Beharrende, die Substanz suche. Wir bemerken, wie Vorstellungen, Begriffe, Empfindungen unaufhörlich sich drängen, auftauchen und wieder verschwinden, und so werden wir, indem wir diese Mannigfaltigkeit von Erscheinungen zu verstehen, d. h. durch Kategorien zu ordnen

suchen, etwa sagen, die einzelne Lichtempfindung sei eine Erscheinungsform unseres Sehvermögens (verhalte sich zu dieser wie Accidenz zur Substanz), das Sehvermögen hinwiederum sei eine einzelne Art der Äußerung unserer Sinnlichkeit, die Sinnlichkeit gehöre der gesamten Vernunft an u. s. w., bis ich schließlich die Vorstellung der absoluten Substanz, des unbedingt Beharrenden bilde, der alle geistigen Prozesse nur als verschiedene Erscheinungsformen angehören. So entsteht die Idee der *Seele*. — In ähnlicher Weise verhalten wir uns zu den Dingen außer uns. Indem wir diese verstehen, verknüpfen und ordnen wir sie durch die Kategorie von Ursache und Wirkung, wir setzen diese Verknüpfung weiter fort und durcheilen schließlich in Gedanken die ganze Kausalkette, bis sie vollendet ist, bis wir das letzte Glied, das Unbedingte, angetroffen zu haben glauben. So entsteht die Idee der *Welt* als eines vollendeten, in sich geschlossenen Ganzen. — Endlich, Beides, äußere und innere Erscheinungen, zusammenfassend, bilden wir uns die Vorstellung des Inbegriffs aller Erscheinungen, der absoluten Substanz, des wahrhaft Wirklichen und Dauernden gegenüber der Vergänglichkeit alles Seienden. Diese Idee fassen wir zumeist individuell, in der Form eines Wesens, weshalb statt von einer Idee besser von einem Ideal gesprochen wird. So entsteht also das Ideal des allervollkommensten, allerrealsten Wesens, das wir *Gott* nennen.

Seele und Welt (als vollendetes Ganze) sind also die Ideen, Gott ist das Ideal der reinen Vernunft. So lange wir diese Ideen als Ideen uns vor Augen halten, folgen wir dem natürlichen Zuge unseres Verstandes und bleiben auf der Heerstraße der Erkenntnis. Aber wir stürzen sogleich in ein Meer von Irrtümern, sobald wir diese Ideen

13*

für eine Art von Gegenständen ansehen, die wir meinen erkennen zu können.

Die vorkantische Philosophie hatte, namentlich in Deutschland, ihre Bemühungen zum größten Teil gerade darauf gerichtet, diesen Ideen, die sie für Gegenstände der Erkenntnis hielt, mit der Vernunft beizukommen. So beschäftigte sie sich in der rationalen Psychologie mit dem Wesen und den Eigenschaften der Seele. Hier dichtete man dem vermeintlichen Etwas, das Seele genannt wurde, verschiedene bestimmte Eigenschaften an, z. B. daß sie nicht teilbar und einfach sei, im Gegensatz zum teilbaren und zusammengesetzten Körper. Aus dieser Einfachheit und Unteilbarkeit der Seele schloß man dann weiter auf ihre Unzerstörbarkeit, und dadurch glaubte man — gerade dies gab der rationalen Psychologie ein erhöhtes Ansehen — die Unsterblichkeit der menschlichen Seele „unumstößlich“ „bewiesen“ zu haben, wodurch wiederum Moral und Religion, wie man meinte, die stärkste Stütze erhielten. Allen diesen Irrungen, die oft genug einen schwärmerischen Charakter angenommen hatten, macht die Kantische Vernunftkritik ein Ende, indem sie zeigt, auf welcher trügerischen Grundlage, selbst direkten logischen Fehlschlüssen — den sogenannten Paralogismen — alle diese Beweise sich aufbauen. Es ist unmöglich, die Unsterblichkeit zu beweisen, wir können überhaupt keine Eigenschaften der Seele erkennen, deshalb weil sie selbst unerkennbar, weil sie nur eine Idee ist.

Nicht anders verhält es sich mit der zweiten reinen Vernunftidee von der Welt als einem vollendeten Ganzen. Wenn diese für einen Gegenstand der Erkenntnis gehalten wird, so ergibt sich das eigentümliche Schauspiel, daß, wie

Kant sich ausdrückt, Antinomien entstehen, d. h. es stehen sich Behauptung und Gegenbehauptung schnurstracks gegenüber und beide können „unumstößlich“ bewiesen werden. Es tritt z. B. in diesem Falle die Behauptung auf: die Welt (als ein vollendetes Ganze) ist räumlich und zeitlich begrenzt. Sofort aber tritt ihr auch die Gegenbehauptung gegenüber: die Welt ist räumlich und zeitlich nicht begrenzt, also ins Unendliche ausgedehnt und von Ewigkeit her existierend. Beides kann „bewiesen“ werden und ist bewiesen worden. Nehme ich z. B. von der ersten Behauptung das Gegenteil an, also die Welt wäre etwa zeitlich nicht begrenzt. Dann wäre in diesem Augenblicke eine unendliche Zeit verflossen, die unendliche Zeit demnach begrenzt, d. h. die unbegrenzte Zeit wäre gleichzeitig begrenzt, was ein vollständiger Widerspruch in sich ist. Ebenso umgekehrt: nehme ich an, die Welt sei zeitlich begrenzt, so gab es danach eine Zeit, in der die Welt noch nicht existierte, mit anderen Worten eine leere Zeit, eine Zeit, in der nichts war und geschah — auch das ist wieder ein vollkommener Widerspruch in sich, eine gänzlich unvollziehbare Vorstellung, also war unsere Annahme falsch, demnach die gegenteilige Behauptung richtig u. s. f. — Ebenso tritt die Behauptung auf: die Reihe der Bedingungen in der Welt, die Kausalkette, ist begrenzt, es gibt also eine erste Ursache, die demnach ihrerseits nicht bedingt wäre, d. h. es gibt Freiheit. Sofort tritt die Gegenbehauptung auf: die Kausalkette ist unbegrenzt, es gibt keine erste Ursache, also keine Freiheit. Wiederum wird beides „bewiesen“, indem man die gegenteilige Behauptung ad absurdum führt.

Auf derartige Beweise und Widerlegungen hatten die

Metaphysiker vor Kant einen nicht geringen Teil ihres Scharfsinnes gerichtet, und sie bilden den Hauptgegenstand der endlosen gelehrten Streitigkeiten, von denen namentlich das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert erfüllt sind. Es ist ein seltsames Schauspiel, das man da beobachtet. Die Ritter, die da in schwerer metaphysischer Rüstung auf den Plan treten, die sich mit den feinsten Distinktionen, den ausgeklügeltsten Beweisen und Schlüssen erbittert bekämpfen, sie wissen nicht, daß es nur ein Phantom ist, um das sie streiten. Es ging ihnen wie den aus der Drachensaat des Kadmus emporstiegenen gewappneten Männern, unter denen der Vernichtungskampf entbrannte, ohne daß sie eigentlich den Grund des Streites zu durchschauen vermochten. Die Ursache dieser Selbstentzweiung der Vernunft wird sichtbar, und der ganze nutzlose Streit verschwindet alsbald, wenn man sich klar macht, daß man Ideen nicht als Gegenstände der Erkenntnis betrachten kann. So wenig der Himmel in Wirklichkeit die Erde berührt, wie der Augenschein uns vorspiegelt, so wenig gibt es, als eine reale Erscheinung, eine vollendete Welt oder eine wirkliche Freiheit u. s. w. Das alles sind nur Ideen, darum unerkennbar.

Ebendasselbe gilt schließlich auch von der dritten reinen Vernunftidee oder vielmehr dem Ideal, das wir Gott nennen. Auch hier geht die Vernunft vollständig irre, wenn sie glaubt, es mit einem realen Etwas, einem Gegenstande der Erkenntnis zu thun zu haben. In einer seiner vorkritischen Schriften, „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes," hatte Kant sich ja schon mit demselben Gegenstande beschäftigt. Er hatte bereits damals gezeigt, daß alle diese angeblichen

Beweise auf einer Kette von Trugschlüssen beruhen. Aber einen von ihnen, den sogenannten ontologischen Beweis, hatte er in einer neuen Variante noch als bündig anerkannt, und vor allem hatte er die Möglichkeit selbst, das Dasein Gottes beweisen zu können, keineswegs angefochten. Jetzt zerschneidet er auch diesen letzten dünnen Faden, der ihn mit der rationalen Theologie — so nannte man die vermeintliche Wissenschaft von Gott — noch verknüpft hatte: Es ist unmöglich, das Dasein Gottes zu beweisen, ebensowenig natürlich seine vermeintlichen Eigenschaften zu erkennen. Gott ist überhaupt kein Gegenstand der Erkenntnis, er ist nur eine Idee, von der Vernunft erzeugt. Nur darin unterscheidet sich diese Idee von den beiden anderen, daß sie in der Regel individuell vorgestellt wird, d. h. also als Ideal, und darum auch — was bei der Idee der Seele und der Welt nicht der Fall ist — der Ausgestaltung und Ausschmückung durch die Phantasie offen steht. In jedem Falle also ist dieses Ideal der reinen Vernunft durchgängig menschlich bestimmt.

Auch hier tritt der revolutionäre Charakter der Kantischen Gedankensaat mehr als irgendwo zu Tage. Vor ihm wurde der Mensch wie alle Kreatur als von Gott geschaffen und von ihm abhängig gedacht, nun erscheint Gott — eine Idee — vom Menschen abhängig und von ihm gebildet; oder wie Feuerbach später das Ergebnis dieser Kantischen Kritik formulierte: Nicht Gott hat den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen, sondern der Mensch hat Gott nach seinem Ebenbilde geschaffen und schafft ihn fortdauernd, überall und zu jeder Zeit.

So hätte also nun die Vernunfterkenntnis, wenigstens auf ihrer letzten und höchsten Stufe, nur einen trügerischen

Wert und wären die Ideen nichts als Irrlichter, die uns in geistige Wirrnis stürzen? Wäre dieses negative Resultat das Schlußergebnis der gesamten Kantischen Kritik, so möchte man wohl denen recht geben, welche das ganze Gebiet der Erkenntnis für einen großen Irrgarten halten, und es beklagen, daß die Menschheit sich jemals in ihn habe hineinlocken lassen. In der That aber trifft diese Voraussetzung nicht zu, vielmehr wird das negative Ergebnis ergänzt durch ein positives von nicht geringerer Bedeutung.

Wir müssen zu dem Zwecke an den Punkt zurückkehren, von dem ausgehend wir jenes negative Ergebnis erzielt hatten: nur dann geht ja die Vernunft irre und stürzt in ein Meer von Irrtümern, wenn wir die Ideen den Erfahrungsgegenständen gleichsetzen und für Objekte der Erkenntnis halten. Ist dies nicht der Fall, vermeiden wir vorsichtig diesen allerdings außerordentlich täuschenden Schein, so zeigt sich die Idee in ihrer wahren Bedeutung: sie ist nicht Gegenstand der Erkenntnis, aber sie gibt die Richtung an, der unsere Vernunft folgen muß. Ideen sind die Grenzpunkte der menschlichen Erkenntnis, als solche aber gleichzeitig auch deren Zielpunkte. Ideen sind uns nicht *gegeben*, als Gegenstände der Erkenntnis, wohl aber uns *aufgegeben*, als zu verwirklichendes Endziel. Moralische Vollkommenheit gibt es nicht auf Erden, aber dennoch *sollen* wir sie zu verwirklichen suchen; die einheitliche Verknüpfung aller Naturgesetze werden wir nie erreichen, aber dennoch *soll* der Forscher sie nie aus dem Auge verlieren; Gott können wir nicht erkennen, aber dem Göttlichen *sollen* wir uns beständig annähern. Die Idee stellt also immer eine Forderung auf, deren völlige Er-

füllung uns nie gelingt, die uns aber eins gewährt, wenn wir ihr nachzukommen auch nur versuchen: daß sie Einheit in die Mannigfaltigkeit unseres Erkennens (und, darf man vorausnehmend schon hinzufügen, auch des Strebens) bringt. Darin aber, in der Herstellung der Einheit im Mannigfaltigen, besteht die höchste Form. So ist also die Idee die höchste Form der Erkenntnis. So wie die Empfindungen durch Raum und Zeit, die Begriffe durch Kategorien, so werden die Urteile, d. h. die einzelnen Erfahrungserkenntnisse, geordnet und geformt durch Ideen.

Man kann sagen, alles höhere menschliche Streben, sowohl im Erkennen wie im Handeln, wird durch Ideen geleitet, und ohne diese ist jede Kulturentwickelung zur Unfruchtbarkeit und zum Stillstand verurteilt. Auch hier grenzt eben die fruchtbarste Wahrheit an den verhängnisvollsten Irrtum: dieselben Ideen, welche als Ideen der mächtige Hebel menschlichen Fortschritts sind, bewirken den Rückschritt, sobald sie für unmittelbare Objekte der Erkenntnis gehalten werden, die man wie irgend einen Erfahrungsgegenstand von allen Seiten fassen kann.

Man braucht, um sich das an einem Beispiel klar zu machen, keineswegs bloß die drei reinen Vernunftideen Kants ins Auge zu fassen. Es gibt ja zahllose mehr oder weniger eng mit der Erfahrung in Beziehung stehende Ideen, die alle dasselbe gemeinsame Kennzeichen haben: eine unbestimmte Gesamtvorstellung des Vollendeten gegenüber dem Relativen, des Unbedingten gegenüber dem Bedingten, des in sich Abgeschlossenen und Vollkommenen gegenüber dem Begrenzten und Mangelhaften zu geben. So zeigt der Staat, das soziale Gemeinschaftsleben der Menschen, ungeachtet der vielhundertjährigen Entwickelung

überall nur Begrenztes, Bedingtes, Unvollkommenes: die schnelle, von der Einbildungskraft beflügelte Vorstellungskraft überspringt alle die zahllosen Zwischenglieder in der Kette der Bedingungen, welche die Menschheit noch auf ihrem unendlich langen Wege zu durchlaufen hat, und stellt sich das Ziel, das vollkommene soziale Gemeinschaftsleben, in der Idee vor Augen. Immer wieder täuscht diese Idee zahlreiche Menschen, erscheint ihnen als Gegenstand einer unmittelbaren Erkenntnis; daher treten immer wieder schwärmerische Utopisten auf, — zu keiner Zeit waren sie eifriger bei der Arbeit als in der Gegenwart — welche diese Idee detailliert schildern und sie wohl gar mit Hilfe von Narren und Betrogenen sogleich zu verwirklichen trachten. Und doch kann auf der andern Seite der Fortschritt nur erfolgen, indem man auf diese Idee den Blick fest gerichtet hält, indem alles Einzelstreben insgesamt durch sie geleitet wird. Es ist freilich das Zeichen eines überspannten Kopfes, eine Idee unmittelbar erkennen oder realisieren zu wollen, umgekehrt aber auch das Zeichen eines beschränkten Kopfes, von der Idee nichts zu wissen oder wissen zu wollen. Ideen gleichen so den Sternen, die in dunkler Nacht aus unendlich weiter Ferne ein schwaches Licht zu uns herüber senden, unsern Weg zu erleuchten. Je fester man sie ins Auge faßt und je energischer man ihrem Lichte folgt, um so sicherer wird man gehen, obgleich wir sie selbst nie erreichen.

Man könnte vielleicht bewegliche Klagen darüber anstellen, daß es sich so verhält und die pessimistische, verzweifelnde Frage aufwerfen, welchen Wert denn dieses Gaukelspiel der Erkenntnis besitze, wo beständig ein trügerisches Irrlicht vor unseren Augen auftaucht, um sich als-

bald in Nichts aufzulösen, so oft wir uns ihm zu nähern versuchen. In der That ist ja der Keim zu solchen pessimistischen Folgerungen, wie sie später von Schopenhauer aus der Kantischen Lehre gezogen wurden, in ihr bereits vorhanden; aber sie waren nicht das Ergebnis, zu dem Kant selbst und seine von großen Gedankenfluten fortgerissenen Zeitgenossen gelangten. Sie waren vielmehr der Meinung, gerade dadurch sei der Menschheit das höchste und schönste Loos beschieden, daß ihrem Streben nach keiner Seite hin eine Grenze gezogen sei, oder, um Kantisch zu sprechen, daß wir irgendwo in der Reihe der Bedingungen auf das Unbedingte treffen. Ja, sie gingen in ihrem siegesfrohen Optimismus so weit, daß sie einen anderen Zustand nicht einmal wünschten, als, durch die Ideen geleitet, beständig von einer Stufe zur anderen weiter fortzuschreiten. Nicht in den positiven Ergebnissen, sondern in der Mannigfaltigkeit der Bestrebungen, die zu ihnen hinführen, nicht in der Vollkommenheit selbst, sondern in der unaufhörlichen Vervollkommnungsfähigkeit, nicht in der Ruhe irgend eines Endzieles, sondern in der rastlosen Bethätigung der Arbeit, dem Streben selbst sahen sie das höchste Ziel und den eigentlichen Triumph alles Menschlichen. So hat Lessing z. B. dieser Meinung in Bezug auf die Erkenntnis in den schönen Worten Ausdruck gegeben: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen inneren regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! ich fiele ihm mit Demut in seine Linke und sagte: Gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein." So läßt Goethe auch Faust, den Repräsentanten der Menschheit, das-

selbe Bekenntnis ablegen, nicht nur im Hinblick auf die Erkenntnis, sondern in Bezug auf alles menschliche Streben: dem Verführer Mephisto gegenüber, der ihm die Ruhe vollendeten Genusses und vollendeter Erkenntnis verlockend zeigt, erwidert er:

Werd' ich zum Augenblicke sagen:
Verweile doch, du bist so schön!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zu Grunde gehn!

* *
*

Damit wären nun das Wesen, die Befugnisse und vor allem die Grenzen der menschlichen Erkenntnis bestimmt. Ihr Gebiet gleicht einem kleinen, aber fruchtbaren Eilande inmitten eines großen Ozeans. Wollen wir diese Insel, die des Wissenswerten und Interessanten schon in der größten Fülle enthält, nach Möglichkeit durchforschen, so lassen wir uns durch die Erfahrung leiten, und das Werkzeug, dessen wir uns bedienen, und das bei einiger Behutsamkeit sich uns nicht versagt, ist die Vernunft. Sie hat drei Hauptvermögen: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft (im engeren Sinne). Die Sinnlichkeit ist das Vermögen, Empfindungen zu haben, der Verstand das Vermögen, Begriffe zu bilden, die Vernunft das Vermögen, Ideen zu fassen. Der Stoff der Sinnlichkeit, der zugleich natürlich die Materie aller Erkenntnis ist, die Empfindungen, wird innerhalb der Sinnlichkeit geformt, geordnet und verknüpft durch die reine Anschauung von Raum und Zeit; so entstehen Erscheinungen, aus welchen der Verstand seine Begriffe formt; die Begriffe werden wiederum verknüpft durch die Kategorien und vereinigen sich so zu Urteilen; und die

Urteile werden verknüpft durch Ideen, bis sie schließlich einen systematischen Inbegriff aller Erkenntnis bilden. Auch diese so aus dem Chaos der Empfindungen entstandene Welt der Erkenntnis können wir uns, wie einst die sichtbare Welt von Sonnensystemen, in ihrer Vollendung, in ihrer absoluten Einheit und Geschlossenheit, nur vorstellen als von einer Centralidee wie jene von einer Centralsonne beherrscht.

Dieser Stufengang hat nichts Unnatürliches, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, sondern entspricht durchaus der stufenförmig fortschreitenden geistigen Entwickelung jedes einzelnen Menschen. Den Geisteszustand einer tierischen Zelle, des Embryos, oder eines Kindes vor dem Erwachen des Bewußtseins, können wir uns nur vorstellig machen als ein dumpfes, unterschiedsloses chaotisches Durcheinanderwogen sinnlicher Empfindungen. Allmählich entwickelt sich zunächst die, in der Anlage ja schon vorhandene, Anschauung von Raum und Zeit. Wenn das Kind vorher unterschiedslos nach allem zu greifen suchte, da ihm die Raumanschauung noch fehlte, so lernt es jetzt durch diese seine Eindrücke ordnen. Es dauert von hier ab noch eine längere Zeit, ehe es dazu übergeht, Begriffe zu bilden, — zuerst indem es Gegenstände benennt, — und noch länger währt es, bis nun solche Begriffe durch Kategorien zu Urteilen verknüpft werden. Damit beginnt erst die eigentliche Erkenntnis, die verständige Wanderung durch das endlos nach allen Seiten sich ausbreitende Gebiet der Erfahrung. Auf dieser Stufe bleibt die übergroße Mehrzahl der Menschen stehen, indem sie, je nach ihren Fähigkeiten und zufälligen, äußeren oder inneren Antrieben, bald mehr, bald weniger in das Ge=

biet der Erfahrung eindringen. Nur sehr Wenigen ist es vergönnt, auch die letzte und höchste Stufe der Einsicht zu erreichen, indem sie die Erfahrungserkenntnis nach Ideen zu regulieren wissen. Denn es ist zum Fassen von Ideen immer ein besonderer Geistesschwung erforderlich, der sich nur bei Wenigen findet; wo er im höchsten Grade vorhanden ist, da sprechen wir von Genie. Und dennoch ist wenigstens ein gewisses Maß von Ideenbildung bei jeder Art der Erkenntnis unentbehrlich, wenn diese nicht zur Unfruchtbarkeit verurteilt sein soll. Alle Erkenntnis ist zwar Erfahrung, aber die bloße Erfahrung, welcher nicht durch Ideen Richtung und Ziel gegeben ist, kann nur da und dort zu einem zufälligen Aufnehmen und Ordnen von Thatsachenreihen, zu einer sprunghaften, rhapsodischen Verknüpfung der Erscheinungen führen, daher auch nur zufällig wertvolle Ergebnisse liefern; von einer fortschreitenden Erkenntnis ist dabei nicht die Rede. Ein solcher „Empirist" im schlechten Sinne des Wortes gleicht dem Kinde, das in einem Buche wohl einzelne Sätze, vielleicht auch ganze Teile, aber nicht den Sinn des Ganzen versteht, eben deshalb aber auch selbst das Einzelne nur unvollkommen auffassen kann. Hier gilt das Goethesche Wort: „Wer von Ideen nichts weiß, hat zuletzt auch den Begriff nicht mehr."

Das so umgrenzte Gebiet der Erkenntnis, jenes kleine aber fruchtbare Eiland, auf dem die Vernunft heimisch werden kann, ist umgeben von einem ungeheuren Meere voller Klippen und Untiefen. Wer vermessen genug ist, hier auf Abenteuer auszuziehen, wird, wie die tausendjährige Geschichte der Vernunft genugsam gelehrt hat, nur mit zerschellten Hoffnungen sich mühsam an das sichere

Gestade zurücktretten. Aber jene Insel enthält auch alles, was für den Menschen erforderlich ist, sie genügt für ihn, um sich Wohnplätze zu bereiten und sein Glück zu sichern. Und am Horizonte dieses kleinen Eilandes der Erkenntnis leuchten uns friedliche Sterne, unsern Weg zu erleuchten: es sind die Ideen. So lange wir ihnen stetig und unverdrossen folgen, so werden wir zwar niemals die absolute Wahrheit finden und die absolute Vollkommenheit erreichen, aber wir werden beständig weiterschreiten und vor allzu großen Irrtümern bewahrt bleiben. Nur wenn wir von neuem in den alten Zustand der kindlichen Einfalt des Vernunftglaubens zurückfallen würden, wenn wir von neuem glaubten, jene Sterne fassen zu können, so würden wir in das Meer von Irrtümern zurücksinken, aus dem erst die tiefbohrende Kritik Kants uns befreit hat.

Sechstes Kapitel.

Ethik.

Wenn die Vernunfterkenntnis auf ihrer höchsten Stufe angekommen ist, so erhält sie, wie wir bereits sehen, einen ganz anderen Charakter. Denn die Ideen liegen bereits außerhalb des Gebietes der eigentlichen Erkenntnis, weil sie nicht mehr (wie z. B. die Kategorien, Vorstellungen von Dingen u. s. w.) ein Bild der Wirklichkeit vor uns erscheinen lassen oder es vermitteln, sondern nur die ungefähre Richtung angeben, in welcher wir dieses Bild der Wirklichkeit auszugestalten haben, weil sie also nicht angeben, was ist, sondern was sein soll. Ideen sind also im Grunde Regeln für unser Verhalten, sie bewirken oder sie können wenigstens bewirken ein menschliches Thun, sie sind Ursachen für menschliche Handlungen. Mit anderen Worten: schon auf der höchsten Stufe der Erkenntnis zeigt sich, daß die Vernunft nicht bloß im stande ist, das Bild der Welt zu erzeugen, sondern daß sie auch als eine von vielen Ursachen in die Kausalkette eintreten kann, daß sie also nicht bloß theoretisch sondern auch praktisch ist.

Durch die praktische Vernunft, d. h. durch die Möglichkeit, daß neben anderen Ursachen aus dem Bereich des Naturgeschehens auch die vernunftgemäße Erkenntnis Wir-

kungen hervorruft, unterscheidet sich das Thun und Lassen der Menschen oder allgemein der vernunftbegabten Wesen von allem übrigen Geschehen.

So weit nun das Gebiet der Vernunfterkenntnis reicht, ebenso weit reicht offenbar auch das Gebiet der praktischen Vernunft, jede Einsicht kann bestimmend einwirken auf das menschliche Handeln. In diesem Falle wird aus dem Urteil eine Regel für das praktische Verhalten gewonnen. Aus der theoretischen Einsicht z. B., die ich durch Erfahrung erlangt habe, daß allzu große Offenherzigkeit meistens Schaden bringt, leite ich mir die Regel für das praktische Verhalten ab, den Menschen gegenüber eine gewisse vorsichtige Zurückhaltung nicht außer acht zu lassen.

Nun ist das Gebiet der Vernunfterkenntnis die Erfahrung, aber freilich gibt es auch notwendige Erkenntnisse, die vor aller Erfahrung (a priori) gelten, obwohl auch sie ja, wie wir gesehen haben, an das Erfahrungsgebiet streng gebunden sind. Gibt es nun, muß man fragen, einen derartigen Unterschied auch im Bereiche der praktischen Vernunft, d. h. gibt es neben den vielen Regeln für unser praktisches Verhalten, die wir aus der Erfahrung herleiten, die also auch immer nur bedingt, mit einer gewissen Einschränkung gelten, solche die nicht aus der Erfahrung stammen (obwohl nur auf sie anwendbar) und uneingeschränkt, bedingungslos Geltung haben? Gibt es mit anderen Worten für das menschliche Handeln nur Regeln, die aus der Vernunft entspringen, oder gibt es auch Gesetze, d. h. Regeln, die keine Ausnahme und keine Einschränkungen zulassen? Es gibt in der That solche, wir nennen sie die Gesetze des Sittlichen.

Ehe diese Gesetze näher bestimmt werden, bedarf es zunächst einer kurzen Feststellung über den Begriff des Sittlichen. Was haben wir im Sinn, wenn vom wahrhaft Sittlichen oder vom sittlich Guten die Rede ist?

Gut nennen wir zunächst auch Gesundheit, Reichtum u. dgl.; doch sieht man sogleich, daß es sich hier nur um eine ungenaue Bezeichnung des populären Sprachgebrauches, nicht eigentlich um Gutes, (im sittlichen Sinne), sondern um Güter handelt. Solche Güter sind ein äußeres Besitztum, das nicht oder doch nicht bloß der einzelnen That des Menschen verdankt wird; was aber sittlich gut sein soll, können nur Handlungen sein, die dem Menschen ganz und allein angehören.

Allein auch die einzelne Handlung als solche ist es noch nicht, der wir das Prädikat „gut" zu- oder aberkennen dürfen. Wenn jemand, um den unangenehmen Anblick eines Bettlers los zu werden, ihm rasch eine Kleinigkeit opfert, so würde nur das unentwickelte Verständnis urteilen, diese Handlung sei ein Akt der Wohlthätigkeit, also gut. Wo das sittliche Gefühl nur ein wenig weiter entwickelt ist, wird man urteilen, daß diese Handlung an sich, als eine wohlthätige, gut sei und dennoch schlecht, weil aus egoistischem Beweggrunde entsprungen; da doch nur derjenige wahrhaft wohlthätig handelt, der im einzelnen Falle sich von der Pflicht, Wohlthaten auszuüben, leiten läßt. Gut ist also nicht die Handlung als solche, sondern das Willensmotiv, aus dem sie hervorging, d. h. der Grundsatz, der sie leitete.

Bei der Bestimmung des Sittlichen also handelt es sich demnach darum festzustellen: Wie beschaffen, welcher Art müssen Grundsätze sein, wenn aus ihnen die sittliche That hervorgehen soll?

Wenn man die Grundsätze, welche das menschliche Handeln leiten, durchmustert, so findet man, daß man fast immer bei ihrer Anwendung einen Zweck im Auge hat und daß diesem entsprechend erfahrungsgemäß bestimmt wird, in welcher Weise verfahren werden soll. Diese Zwecke können doppelter Art sein, entweder dem handelnden Menschen selbst oder etwas außer ihm, seien es nun Menschen oder Dinge, angehören. So bezweckt etwa ein Künstler, in seinen Schöpfungen vor allem das Individuell-Charakteristische gegenüber dem Typischen hervortreten zu lassen und verfährt nach den entsprechenden Grundsätzen, die er auf Grund seiner Erfahrung und Kenntnis sich bildete; der Pädagoge, welcher den Zweck im Auge hat, erziehend auf bestimmte Menschen einzuwirken, hat sich den Grundsatz zur Richtschnur genommen, immer an das Gegebene anzuknüpfen und vom Leichteren zum Schwereren aufzusteigen u. s. w. Solche Grundsätze kann man technische nennen. Sie kommen für unsere Untersuchung aber kaum in Betracht, weil ihre Verwandtschaft mit den sittlichen Grundsätzen, wie ohne weiteres einleuchtet, nur sehr gering ist.

Viel wichtiger dagegen sind jene anderen Grundsätze, die ebenfalls aus der Erfahrung entlehnt sind und bei deren Anwendung ebenfalls ein bestimmter Zweck erreicht werden soll, ein Zweck aber, der sich nicht auf Menschen und Dinge außer uns, sondern auf uns selbst bezieht. Ich habe z. B. den Zweck im Auge, mir die Achtung meiner Mitmenschen zu erwerben und mir deshalb den Grundsatz gebildet, ihr Vertrauen, da wo es mir entgegengebracht wird, nicht zu täuschen; oder ich strebe danach, im Leben rasch vorwärts zu kommen, und befolge deshalb den Grund-

satz, mich den Meinungen und Wünschen der Andern möglichst anzupassen; ich habe die Erhaltung meiner Gesundheit im Auge und befolge deshalb, belehrt durch die Erfahrung, den Grundsatz, mäßig zu leben.

Alle derartige Grundsätze lassen sich gleichsam auf einen gemeinschaftlichen Nenner bringen: bei ihnen allen handelt es sich mehr oder weniger, direkt oder indirekt, um die Beförderung des eigenen Wohls. Der letzte Endzweck also, auf den diese Grundsätze insgesamt hinzielen, das höchste Ziel, das jeder im Auge hat, wenn er diesen Grundsätzen enssprechend handelt, ist das eigene Wohl in seiner Vollendung oder die Glückseligkeit.

Gehören nun zu diesen Grundsätzen auch diejenigen, welche das sittliche Handeln leiten, bezwecken sie nicht ebenfalls im letzten Grunde die menschliche Glückseligkeit? Zum erstenmale in der Philosophie geschieht es, daß diese Frage in der Sittenlehre Kants mit einem radikalen Nein beantwortet wird. Er tritt damit der Entwickelung von Jahrhunderten selbst Jahrtausenden in der schroffsten Weise gegenüber. Alle moralphilosophischen Standpunkte vor Kant waren mehr oder minder eudämonistisch gewesen, d. h. sie hatten mehr oder minder das Wohl des Einzelnen und sein Glück zum Zweck des sittlichen Handelns gemacht. Für Kant hat das Glückseligkeitsstreben mit dem Sittlichen so wenig gemein, daß beide in allen Punkten entgegengesetzt sind, daß man das Sittliche geradezu daran erkennen kann, nicht die Kriterien zu haben, welche dem Glückseligkeitsstreben zukommen.

Zunächst sind die Grundsätze, welche das Glückseligkeitsstreben inspirieren, der Erfahrung entlehnt, die sittlichen Grundsätze dagegen müssen vor aller Erfahrung gelten;

denn wo bliebe der Wert und die Würde der letzteren, wenn sie erst im einzelnen bestätigt werden müßten, wenn sie nicht unbedingt verpflichtend wären? Das Glück der Menschen ist individuell durchaus verschieden, Grundsätze also, die dem Einen dienlich sind, sein Glück zu befördern, können dem Anderen Schaden bringen, jeder einzelne muß also die Erfahrung für sich befragen. Sittliche Grundsätze aber sind solche, die für alle verbindlich sind, sie würden jeden Wert einbüßen, sie würden keinen Anspruch mehr auf das Prädikat „sittlich“ erheben können, wenn jeder erst vor ihrer Befolgung seine individuelle Erfahrung befragen wollte. Was also das sittliche Handeln leitet, können von vornherein nicht bloße Grundsätze und Regeln sein, sondern nur Gesetze. Jene sind individuell, subjektiv, diese sind objektiv, allgemein gültig, sie gelten vor aller Stellungnahme des einzelnen, so gut wie die Naturgesetze oder die Gesetze, welche den Staat beherrschen. Der Charakter des Gesetzlichen wäre sogleich aufgehoben, wenn z. B. sich irgendwo ein Dreieck fände, in welchem die Summe der Winkel nicht gleich zwei Rechten ist, oder wenn irgendwo ein Bürger aufstünde, um nach subjektiven Erwägungen zu bestimmen, ob und inwieweit ein Gesetz des Staates auch auf ihn Anwendung finde. Und so beruht auch das Wesen der sittlichen Gesetze — das empfindet jeder unmittelbar — darauf, daß sie uneingeschränkt für alle gelten, für alle, d. h. für jedes vernunftbegabte Wesen, welches im stande ist, mit Bewußtsein zu handeln.

Auf der Grundlage dieser Unterscheidung kann man bereits gegenüber den subjektiven Grundsätzen oder Maximen, welche das Glückseligkeitsstreben leiten, eine allgemeine Formel angeben für die objektiven Grundsätze oder Gesetze,

welche das sittliche Handeln leiten. Alle Grundsätze der ersten Art richten sich auf einen bestimmten Zweck und dadurch erhalten sie erst einen bestimmten Inhalt, die sittlichen Grundsätze dagegen richten sich auf keinen Zweck, haben also nicht von vornherein einen genau fixierten Inhalt, oder, wie Kant sagt, die ersteren sind material, die letzteren formal. Mit anderen Worten: Das einzige positive Kennzeichen, welches die sittlichen Grundsätze von anderen unterscheidet, besteht darin, daß sie nicht von vornherein einen bestimmt abgegrenzten Inhalt haben, der bedingt ist durch den zu erreichenden Zweck, sondern daß sie nur die allgemeine Form eines Gesetzes haben. Daher kann man alles sittliche Handeln unter einer allgemeinsten Formel befassen, welche lauten würde: Handle so, daß du jederzeit wollen kannst, der einzelne Grundsatz (die Maxime), welcher dich im einzelnen Falle leitete, möge ein allgemeines Gesetz für die ganze Menschheit werden. Danach kann ich also die oben gestellte Frage: Was ist im sittlichen Sinne gut? — dahin beantworten: Gut ist ein menschliches Handeln, welches geleitet wird von subjektiven Grundsätzen oder Maximen, die unter der eben angegebenen Formel sich unterordnen lassen.

Man kann auf die Richtigkeit dieser Formulierung erfahrungsgemäß die Probe machen. Denkt man sich z. B., jemand habe eine größere Summe Geldes anvertraut erhalten und der Besitzer derselben sei plötzlich gestorben, ohne daß seine Anverwandten von der Existenz jener Summe eine Ahnung hätten. Das Glückseligkeitsstreben würde in diesem Falle anraten, sie zu behalten, um auf solche Weise das eigene Wohl zu vermehren. Prüft man aber dies Verhalten an unserem obigen Grundgesetz, so

muß man sich fragen: Kann ich wohl im Ernst wollen, daß dieser Grundsatz ein solcher für alle Menschen werde, daß so schließlich Treu und Glauben unter den Menschen vernichtet würden und der tierische Kampf aller gegen alle notgedrungen daraus entstünde? Man braucht diese Frage nur zu stellen, um sie sofort beantwortet zu haben.

Würde nun das Sittengesetz unmittelbar alles Handeln eines Menschen leiten, ohne Widerstand zu finden, so wäre der Wille und damit die Gesinnung heilig. Zu solcher Heiligkeit aber gelangt niemand unter den Menschen. Denn das sittliche Streben wird durch das Streben nach dem Glücke beständig gehemmt, den objektiven ethischen Gesetzen stehen immer die subjektiven Erfahrungsgrundsätze gegenüber, welche auf das eigene Wohl hinzielen. Die letzteren wirken nicht nur den ersteren direkt entgegen und suchen sie nicht nur als Bestimmungsgründe für den Willen zu verdrängen, um sich selbst an ihre Stelle zu setzen, sondern, was noch schlimmer ist, sie trüben beständig ihre Reinheit, sie suchen sich durch selbstgefällige Sophistikationen ihnen unterzuschieben und für sich die Hoheit und Würde des Sittengesetzes zu erschleichen. Darum kündigen sich die Sittengesetze nicht als bloße Gesetze an, denen gegenüber der Gedanke an Widerstand gar nicht aufkommt, bei denen der Gehorsam selbstverständlich ist, wie bei den Naturgesetzen, sondern sie kündigen sich an als Gesetze, welche einen Widerstand beugen sollen, d. h. sie treten auf in der strengeren Form von Geboten oder Imperativen, nicht mit der Formel: es geschieht notwendig, sondern: es soll geschehen, oder, sofern sie sich an den einzelnen Menschen richten, mit der Formel: Du sollst! —

Bei dem Naturgesetze würde es keinen Sinn haben

zu sagen: Du sollst! Man kann nicht sagen: Die Summe der Winkel im Dreieck soll gleich zwei Rechten sein, weil kein Dreieck aufsteht und diesem Gesetze Widerstand leistet, weil sein ganzes Wesen dieser Gesetzmäßigkeit entspricht. Anders aber ist es beim Menschen, dem die Sittlichkeitsgesetze befehlend, imperativisch fortwährend zurufen müssen: du sollst?, weil ihnen das Glückseligkeitsstreben unaufhörlich entgegenwirkt. Auch die Grundsätze des letzteren haben freilich die Form von Imperativen und müssen sie haben, denn auch ihnen wirken ja die sittlichen Antriebe ebenso häufig entgegen, als umgekehrt. Aber beide Arten von Imperativen unterscheiden sich in einem wesentlichen Punkte. Die Imperative des Glückseligkeitsstrebens richten sich auf einen bestimmten Zweck, dem sie dienen, der also ihre Voraussetzung, ihre Bedingung ist. Nur wenn und insoweit ich Reichtum, Ehre u. dgl. als wesentlich für das menschliche Glück anerkenne, kann ich sagen: Du sollst dir Güter und du sollst dir Ansehen unter den Menschen erwerben. Viele Menschen aber werden dieser Voraussetzung nicht beipflichten, ja es mag auch solche geben, die behaupten, das individuelle Glück dürfe gar nicht der Zweck des menschlichen Strebens sein. In diesem Falle gelten natürlich auch die Grundsätze nichts mehr, durch welche das Streben nach Glück geleitet werden soll. Anders dagegen ist es mit den sittlichen Imperativen. Sie gelten schlechthin, sie würden ihren ganzen Charakter und ihren ganzen Wert einbüßen, wenn man sie an irgend eine Bedingung knüpfen wollte. Die Glückseligkeits-Imperative haben also immer die Form eines Bedingungssatzes, sie unterliegen einer gewissen Voraussetzung, sie sind hypothetisch; z. B. du sollst

deinen Mitmenschen gegenüber zuvorkommend sein, wenn du ihr Vertrauen erwerben willst, wenn du glaubst, daß dies zum Glück des Lebens notwendig ist. Die Sittlichkeits-Imperative dagegen gelten ohne jede Voraussetzung oder Bedingung, sie haben immer die Form eines notwendigen Aussagesatzes, sie sind unbeschränkt, kategorisch, z. B. du sollst die Wahrheit sagen. Hier gibt es kein „wenn", kein „aber", keine Einschränkung, die ich hinzufügen kann, das Sollen gilt schlechthin, ohne Bedingung und uneingeschränkt, mit einem Worte kategorisch. Darum haben auch jene ersten schlichten Formeln, welche in der Bibel für das sittliche Handeln aufgestellt werden, nämlich die zehn Gebote, durchgängig diese Form des kategorischen Imperativs.

Die Sittlichkeitsgesetze legen also dem Menschen eine Nötigung auf, sie verpflichten ihn, und das, was aus dieser Nötigung oder Verpflichtung entspringt, ist im Einzelfalle die pflichtmäßige Handlung, im allgemeinen die pflichtmäßige Gesinnung. Nur die Vorstellung der Pflicht allein, dürfen wir jetzt sagen, darf das sittliche Handeln leiten, durch jedes andere Motiv, das sich ihr beigesellt oder sich ihr gar unterschiebt, wird der sittliche Charakter einer Handlungsweise aufgehoben. Die Pflicht schließt jeden anderen Beweggrund völlig aus; es genügt also nicht, daß eine Handlung der Pflicht entspricht, daß sie pflichtgemäß ist, sie muß auch aus Pflicht allein und nur um der Pflicht willen geschehen. Man kann sich zahlreiche Handlungen denken, die zwar pflichtgemäß sind, aber nicht aus Pflicht geschehen, also deshalb auch nicht sittlich sind. Ein Krämer z. B., der seine Kunden nicht übervorteilt, handelt zweifellos pflichtgemäß. Thut er es aber nur deshalb,

weil er glaubt, so am besten zu fahren und seine Kundschaft zu erweitern, so handelt er nicht aus Pflicht, also auch nicht sittlich. Es gibt viele Fälle, wo es nur dem reifen sittlichen Urteile möglich ist, diese durchaus gegensätzlichen Arten des Handelns zu unterscheiden. Man denke sich z. B. einen Menschen, der aus Neigung außerordentlich wohlthätig ist, aus Neigung, weil es ihm ungemeine Freude macht, auch die Freude auf dem Gesichte des Andern zu lesen, weil er sein eigenes Wohlbefinden gesteigert sieht, wenn ihm die Dankbarkeit aus den Blicken eines Menschen entgegenleuchtet. Wir werden eine solche Charakteranlage gewiß nicht gering bewerten, wir werden sie schön, liebenswert finden, aber ein Prädikat komm tihr nicht zu: das der Sittlichkeit. Denn nicht um der Pflicht der Wohlthätigkeit willen sind hier Wohlthaten gespendet, sondern aus Neigung, nicht in Unterwerfung unter das strenge Sittlichkeitsgebot, sondern aus einem rein natürlichen Antriebe. Gewiß kann Beides, Neigung und Pflicht, sich vereinigen, und auf den höheren Stufen sittlicher Entwickelung wird Beides vereinigt; aber des eigentlich sittlichen Charakters meiner Handlungen bin ich mir doch erst dann bewußt, wenn ich sie vollziehe nicht nur ohne Neigung, sondern selbst gegen die Neigung. Erst wenn alle Neigungen, überhaupt alle Antriebe, welche das eigene Wohl bezwecken, zurückgetreten sind, ja, wenn das Glückseligkeitsstreben sich einer Handlung in heftigster Weise entgegenstemmt, und diese dennoch vollzogen wird, im Aufblicke zu dem Gebote der Sittlichkeit, das sie befiehlt — dann erst feiert die moralische Natur des Menschen ihre eigentlichen Triumphe.

Dieser scharfe Gegensatz bekundet sich, auch ohne

besondere Überlegung, schon im Gefühle jedes Menschen. Alles was unser Glück zu befördern scheint, erweckt in uns das Gefühl der Zuneigung, im höheren Grade der Hingebung, endlich das der Liebe. Nur an das Pflichtbewußtsein reichen diese Gefühle und Affekte nicht heran. Das moralische Gesetz, die Pflicht, die von mir gefordert wird, kann nur ein Gefühl erwecken, das der Achtung, und außer dem Sittlichen gibt es nichts, was dieses eine, einzigartige Gefühl hervorrufen könnte. Es ist ein Gefühl bewegter Art, welches uns zugleich demütigt und erhebt, demütigt, weil das Sittengesetz durch seine Überlegenheit unsere Eigenliebe zu Boden drückt, erhebt, weil eben dasselbe Sittengesetz doch auch wieder nur als die Forderung unseres besseren Selbst sich darstellt. Dieses Gefühl der Achtung ist so tief in der menschlichen Natur begründet, daß selbst der gemeinste Verbrecher es unwiderstehlich zum Ausdruck bringt, wenn ihm ein Beispiel wahrhaft sittlicher Größe entgegen tritt.

Das Sittengesetz also und die Pflicht nehmen einen Standpunkt von solcher Erhabenheit ein, daß ihnen schlechterdings nichts verglichen werden kann. Und Kant selbst, der nüchterne kritische Denker, weiß nur in überschwenglichen Ausrufen diese Erhabenheit zum Ausdruck zu bringen. Aber es ist auch nur das Sittengesetz, es sind nur die großen Gesichtspunkte des sittlichen Handelns, die seiner Darstellung solche feierlichen Töne entlocken. So apostrophiert er die Pflicht: „Pflicht! Du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichlung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen,

sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachläßliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?"

* * *

Woher kommt es nun, muß man fragen, daß diese Nötigung des Sittengesetzes, welches Unterwerfung von uns verlangt, uns nicht drückend erscheint, nicht wie ein Joch, das wir gern abschütteln möchten? Ein Zwang, der uns von irgend einer Seite aus auferlegt wird, erregt unseren heftigsten Widerstand und unseren Unwillen. Das Sittengesetz dagegen, auch wenn ihm thatsächlich Widerstand geleistet wird, zwingt doch jeden zur Achtung und Ehrfurcht, auch wenn wir sie nicht offen bekennen. „Fontenelle sagt: vor einem Vornehmen bücke ich mich, aber mein Geist bückt sich nicht. Ich kann hinzusetzen: vor einem niedrigen, bürgerlich gemeinen Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in einem gewissen Maße, als ich mir von mir selbst nicht bewußt bin, wahrnehme, bückt sich mein Geist, ich mag wollen oder nicht und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn meinen Vorrang nicht übersehen zu lassen. . . . Achtung ist ein Tribut, den wir dem (moralischen) Verdienste nicht verweigern können; wir mögen allenfalls äußerlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden."

Wenn wir nun doch diese starke Nötigung des Sittengesetzes nicht als Zwang empfinden, so kann der Grund nur darin liegen, daß dieses Gesetz uns nicht von außen sondern durch uns selbst auferlegt ist. Ein Gesetz, das ein anderer Wille uns gibt, knechtet uns, hier aber handelt es sich um die Gesetzgebung des eigenen Willens, denn es ist ja die Vernunft, also auch unsere eigene Vernunft, welche die sittlichen Gebote aus sich erzeugt. Keinerlei Zwang ist dabei wirksam, ja wie wir gesehen haben, nicht einmal irgend ein Zweck, irgend eine Bedingung kann und darf darauf Einfluß haben. Wo sittlich gehandelt wird, da wirkt nur das moralische Gesetz selbst ein, das die Vernunft aus sich erzeugt; die praktische Vernunft selbst ist dabei durch nichts bedingt, sie erzeugt von sich aus ursachlos Wirkungen in der Welt. Was aber nicht unter einem äußeren Zwange steht, was von sich aus eine Reihe von Wirkungen erzeugt, wie in diesem Falle die sittliche Gesetzgebung der Vernunft, das nennen wir frei. Sittliches Handeln also ist freies Handeln, und die sittliche Gesetzgebung ist eine That der Freiheit.

Und nun ergibt sich ein eigentümliches Dilemma. Sittliches Handeln heißt frei handeln, und ohne Freiheit ist schlechterdings auch Sittlichkeit unmöglich. Nun aber hatte die Kritik der reinen Vernunft zu dem Ergebnis geführt, daß es eine Freiheit nicht gibt. Denn alles in der Welt wird beherrscht von der Kategorie von Ursache und Wirkung, alles ist in diese eherne Kette eingeschlossen. Wie also soll es eine Freiheit geben, wenn alles bedingt ist? Sicher, im Reiche der Natur gibt es keine Freiheit, hier folgt eins immer notwendig aus dem andern, kein Glied kann sich von dieser Verbindung losreißen, um —

und das eben verstehen wir doch unter Freiheit — von sich aus, ohne selbst bedingt zu sein, eine Reihe von Wirkungen hervorzurufen.

Wenn es nun also in der Natur keine Freiheit gibt, so könnte sie nur gesucht werden in einer höheren Ordnung außerhalb ihrer. Und das läßt sich in der That wohl vorstellig machen. Die Natur d. h. die gesetzmäßige Ordnung der Erscheinungen wird ja erst von der Vernunft erzeugt, erst die Vernunft schlingt die eherne Kausalkette um das Weltall, sie also bringt erst, wenn man so sagen darf, die Unfreiheit in das Naturgeschehen hinein. Vielleicht aber ist sie selbst frei, ja man muß sich schließlich notgedrungen vorstellen, daß sie es ist. Wenn Raum und Zeit, wenn die Kategorien die Formen sind, in denen und durch welche die Vernunft die Dinge ordnet, kann sie selbst dann auch wohl dieser Formung unterworfen sein? Muß nicht die Vernunft selbst erhaben über Raum und Zeit, erhaben über die Kategorie von Ursache und Wirkung, d. h. also frei sein? Wie das nun geschehen kann, darüber können wir nichts Näheres aussagen, es bleibt dabei, daß wir das innerste Wesen der Vernunft, also auch die Freiheit nicht erkennen können, wir können sie nur uns vorstellig machen, nur allgemein noch denken. Erkennbar ist nur die Welt der Erscheinungen, die sinnlich erfahrbare (empirische) Welt, dagegen die Freiheit gehört einer Welt an, die nur noch denkbar, nur allgemein für den menschlichen Intellekt noch faßbar, oder *intelligibel* ist.

Noch aber bleibt eine große Schwierigkeit bestehen. Auch der Mensch gehört ja der empirischen Welt an, ist ein Naturwesen, dem Kausalgesetz wie alles Andere unterworfen, also auch unfrei; zugleich aber soll er nun als

Vernunftwesen einer anderen intelligiblen Welt angehören und frei sein. Wie ist das möglich? Wie kann der Mensch zugleich frei und der Notwendigkeit, den Naturgesetzen unterworfen sein?

Wenn wir von der Unfreiheit des Menschen sprechen, so haben wir nicht bloß die einzelnen Handlungen im Auge, welche durch tausend andere Naturerscheinungen bedingt sind z. B. das Erreichen eines ehrgeizigen Planes durch zufällige äußere Umstände, die Mittel und Kräfte, die jemandem zu Gebote stehen u. s. w. — wir gehen viel weiter, wir meinen, daß der handelnde Mensch im Handeln selbst bereits unfrei ist, daß schon, wenn er einen Entschluß faßt, er nur einem notwendigen Impulse gehorcht, wie der Stein dem Impulse desjenigen gehorcht, der ihn geschleudert hat. In der That hat der Mensch kein Recht, hier für sich den Vorzug der Freiheit in Anspruch zu nehmen. Jede seiner Handlungen, jeder Entschluß, ja jede erste leise Gedankenregung, die einen solchen Entschluß vorbereitet, sind eine notwendige Folge seines Charakters. Wer diesen vollständig zu durchschauen vermöchte, könnte auch jene genau vorausbestimmen. Wer den Charakter Macbeths kennt, weiß ganz genau, daß er unter gegebenen Umständen auch zum Mörder wird, um seinen Ehrgeiz zu befriedigen. So könnte ein Herzenskündiger, der alle die unendlich verwickelten Erscheinungsformen eines Charakters völlig in ihrer Einheit zu durchdringen vermöchte, dessen Entwickelung ebenso genau vorausberechnen, wie der Astronom die Bahn des Planeten bestimmt. Wo gibt es also hier eine Freiheit? Ebensogut, bemerkt Spinoza sarkastisch, könnte der Pfeil sagen, er fliege aus freiem Antriebe, da sein Flug doch nur die proportionale Wirkung der Kraft

ist, mit welcher die Sehne des Bogens geschnellt wurde und der Elastizitätsgesetze, denen sie dabei folgte.

So viel ist also zweifellos gewiß: Der Charakter des Menschen, der in den Weltlauf verflochten ist, der in Entschlüssen, Thaten zur Erscheinung kommt, den wir durch Erfahrung kennen lernen können, mit einem Worte also dieser in der Erfahrung zu Tage tretende oder empirische Charakter ist gänzlich unfrei, in die Kausalkette unweigerlich eingeschlossen wie jeder andere Erfahrungsgegenstand. Soll es also Freiheit geben, so muß neben dem empirischen Charakter noch ein intelligibler vorhanden sein d. h. ein solcher, der dem unerkennbaren intelligiblen Vernunftreich angehört, in dem allein Freiheit denkbar ist. Dann hätten wir uns das Verhältnis beider so vorzustellen, daß der intelligible Charakter des Menschen die geheimnisvolle Wurzel des empirischen ist. Dieser wäre also die Wirkung oder das Produkt von jenem, der erstere frei, der letztere unfrei, dem Kausalgesetz unterworfen. Der intelligible Charakter kann unendlich viele verschiedene empirische Charaktere erzeugen; ist aber einer von diesen wirklich geworden, so folgen alle Handlungen des Menschen aus ihm mit unerbittlicher Notwendigkeit.

Daß diese tiefsinnige Lehre — für Schopenhauer ist sie neben der Lehre von Raum und Zeit der schönste Edelstein in der Krone des Kantischen Ruhmes — keine bloße Abstraktion ist, beweist ein Blick auf das wirkliche Leben. Jeder empfindet beim Handeln die Gewalt des Kausalgesetzes, die ihn vorwärts treibt, so wie der Stein von den Wellen unerbittlich fortgerissen wird; und doch fühlt er sich gleichzeitig als frei, er meint, auch anders handeln zu können; oder, um Kantisch zu reden: seine

empirische Charakteranlage treibt ihn mit unerbittlicher Gewalt vorwärts, und doch, von dem unerforschlichen Ursprung seines Wesens, vom intelligiblen Charakter her, weht ihn der Odem der Freiheit an. Und schließlich gibt es für den Zusammenhang des empirischen und des intelligiblen Charakters keinen augenscheinlicheren Beweis, als die Thatsache des Gewissens und der Reue. Denn die Reue entspringt ja doch lediglich daraus, daß erst nach geschehener That die Freiheit ganz zum Bewußtsein kommt, die vorher, unter der Einwirkung der Naturkausalität, nur leise bemerkbar war. Und die Höllenqualen, welche das Gewissen bereitet, beruhen gerade darauf, daß es dem Menschen zuruft: diese deine That ist ein genaues Abbild deiner selbst, sie folgte mit Naturnotwendigkeit aus deinem (empirischen) Charakter, und unter gegebenen Bedingungen würdest du nicht anders handeln; und doch könntest du anders handeln, wenn du deinen Charakter umwandeltest, der in seinen tiefsten Wurzeln frei ist. Das Gewissen sagt dem Verbrecher, was Goethe im orphischen Urwort ausspricht:

Nach dem Gesetz, wonach du angetreten,
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen.

Aber, fügt es hinzu, du hättest eben anders antreten, durch eine völlige Neuschöpfung deines Charakters den schlimmen Thaten vorbeugen können. Indessen diese völlige Umwandlung des empirischen Charakters durch den intelligiblen, die sittliche Wiedergeburt des einzelnen Menschen, ist das Schwierigste was es gibt, so schwierig, daß Augustinus sie ohne göttliche Hilfe geradezu für unmöglich erklärt. Eben aus dieser Einsicht, einerseits in die Verderbnis des eigenen Charakters, anderseits in die Schwierigkeit, wenn

nicht Unmöglichkeit, ihn durch eine That der Freiheit völlig umzuwandeln, aus der Einsicht in diesen Zwiespalt entsteht die Verzweiflung, der so viele von Gewissensqualen Gefolterte erliegen.

Somit ist wenigstens die Möglichkeit der Freiheit dargethan, d. h. es sind die Widersprüche aus dem Wege geräumt, in welche die Vorstellung der Freiheit unser Erkenntnisvermögen, welches überall nur eine Verknüpfung nach Ursache und Wirkung kennt, verwickelt, es ist gezeigt worden, in welcher Weise die Freiheit, wenn es überhaupt dergleichen gibt, gedacht werden muß. Daß es aber nun eine Freiheit gibt, dafür gibt es nur einen Beweisgrund: die Thatsache des sittlichen Handelns. Nur im sittlichen Handeln und durch dasselbe werden wir uns unserer Freiheit bewußt. Würden die Menschen bloß ihren Instinkten und Neigungen folgen, würde ihr Streben ausschließlich das eigene Wohl, in letzter Instanz also die Glückseligkeit, im Auge haben, so würde auch der Gedanke an eine Freiheit nie haben entstehen können. Wer unter der Einwirkung einer Neigung handelt, wem, wie Macbeth, eine starke Neigung oder Leidenschaft (hier also die Ehr- und Herrschsucht) den Weg zum vermeintlichen Glücke zeigt, der wird unwiderstehlich von einer That zur andern weitergetrieben, so gut wie der vom Berge herabrollende Felsblock, von der Schwerkraft getrieben, eiligst herabstürzt, bald sich überschlägt, nun zerstörend wirkt, dann selbst zertrümmert wird, bis er völlig vernichtet ins Thal sinkt. Erst wenn wir sittlich handeln, geschieht es unter der Vorstellung der Idee der Freiheit, fühlen wir uns als freie Wesen, weil wir dem unwiderstehlichen Drange nach Beförderung des eigenen Wohles, der alles Seiende be-

herrscht, uns zu entziehen im stande sind, weil wir nicht die Handlungsweise wählen, die unserer Neigung entspricht, sondern die, welche das Sittengesetz befiehlt.

Sonach ist die Freiheit zwar für die theoretische Vernunft „nur" eine Idee, sie gibt nicht die Vorstellung von etwas Wirklichem, ist unerkennbar; für die praktische Vernunft aber ist sie etwas Wirkliches, denn — wie es die deutsche Sprache mit unübertrefflicher Feinheit ausdrückt — sie wirkt eben, nämlich überall da, wo sittlich gehandelt wird. Die Idee der Freiheit hat also, wie Kant sich ausdrückt, nicht theoretische wohl aber praktische Realität. Die theoretische Vernunft kann keine Idee als etwas Wirkliches anerkennen, die praktische Vernunft aber, wenigstens insoweit aus ihr sittliche Gesetzgebung entspringt, kann ohne die Idee der Freiheit nicht bestehen, sie fordert, daß sie existiere, oder wie Kant sich ausdrückt, Freiheit ist eine notwendige Forderung (lateinisch: Postulat) der praktischen Vernunft.

Wenn aber dies so ist, wird man da nicht vermuten dürfen, daß auch andere Ideen für die praktische Vernunft eine Wirklichkeit besitzen, welche die theoretische ihnen nicht zugestehen kann und darf? Vielleicht sind insbesondere die beiden Ideen, welche neben der Freiheit noch aus der reinen Vernunft entspringen, nämlich die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes, ebenfalls Postulate der praktischen Vernunft, also für sie etwas Wirkliches. So ist es in der That. Weil es ein sittliches Handeln gibt, darum muß es auch eine Unsterblichkeit und einen Gott geben.

Eine einfache Überlegung kann das sehr bald begreiflich machen. Das sittliche Handeln bekundet sich immer erst dadurch, daß alle Selbstliebe zu Boden geschlagen wird, daß

ungeachtet aller Triebfedern, welche auf das eigene Wohl abzielen, nur die Pflicht uns leitet. Da wir nun aber Naturwesen sind, welche der Eigenliebe und dem Eigennutz niemals ganz entsagen können, so gibt es keine moralische Vollkommenheit unter den Menschen, diese ist nur ein Ziel, dem wir zustreben. So lange wir aber Menschen, Naturwesen sind, ist es unmöglich, dieses Ziel zu erreichen, — erst wenn wir unser natürliches Dasein, aus dem alle egoistischen Triebfedern entspringen, abgestreift haben, erst nach dem Tode also ist ein Zustand der moralischen Vollkommenheit denkbar. Wenn also die Stimme der Sittlichkeit in uns keine leere Täuschung ist, so muß es eine Fortdauer nach dem Tode geben, so müssen wir als moralische Persönlichkeit — und nur als solche — weiterleben, nachdem unsere Existenz als sinnliche Naturwesen beendet ist, um nun in unendlicher Zeit dem Zustande moralischer Vollkommenheit entgegenzureifen, den wir vorher nicht erreichen konnten.

Soll nun aber, muß man weiter fragen, dieser Gegensatz zwischen dem Menschen als Naturwesen und als sittliches Vernunftwesen unversöhnt fortbestehen? Für Kant mag es kaum einen schrofferen Gegensatz geben als diesen. Als Naturwesen strebt der Mensch gleich allen anderen Wesen nach Erhaltung und Beförderung seines Daseins, mit einem Worte nach Glückseligkeit, als moralisches Vernunftwesen strebt er nach der höchsten Vollendung der Sittlichkeit, nach der Tugend. Beides ist streng geschieden; wer dem eigenen Glücke nachstrebt, kann nicht zugleich sittlich vollkommener werden, und wer den Pfad der Tugend beschreitet, muß darauf verzichten, auch Glückseligkeit dabei zu erreichen. Man kann im irdischen Dasein immer nur

einen der beiden Wege gehen, und steht zwischen beiden jederzeit wie Herkules am Scheidewege. Und doch müssen schließlich beide Wege an einem Punkte zusammenführen; das erfordert die Idee der moralischen Vollkommenheit. Daß eine größere Vervollkommnung im Sittlichen auch einen größeren Anspruch auf eigenes Glück gibt, fordert diese Idee nicht; wohl aber daß mit der moralischen Vollkommenheit, welche mit der höchsten Würdigkeit glücklich zu sein gleichbedeutend ist, auch die höchste Stufe des Glücks oder die Glückseligkeit wirklich erreicht werde. Das ist aber nur denkbar, wenn alles Naturgeschehen einem höheren, nämlich moralischen Endzwecke unterworfen ist, und dies können wir uns wiederum nur vorstellig machen wenn wir annehmen: es gibt einen moralischen Welturheber oder einen Gott, d. h. ein höchstes Wesen, das die Natur schließlich hinlenkt auf den Punkt, wo Tugend und Glückseligkeit sich verbinden, wo das höchste Gut, wie der Ausdruck der Griechen lautet, wirklich erreicht wird.

Man sieht leicht, daß die Idee der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes nicht ebenso unbedingt mit der Thatsache des sittlichen Handelns verknüpft sind als die Idee der Freiheit, daß also für sie auch nicht mit derselben Notwendigkeit die praktische Realität feststeht. Aber immerhin sind auch sie Forderungen (Postulate) der praktischen Vernunft. Wo Sittlichkeit ist, überall da ist auch das Bewußtsein lebendig, daß es einen Gott, Unsterblichkeit und Freiheit gibt. Wir können sie nicht erkennen, — insofern bleibt also das Resultat der „Kritik der reinen Vernunft" durchaus unangetastet bestehen — aber dennoch haben sie für uns praktische Realität.

Hier zeigt sich gegenüber der theoretischen Vernunft

die Überlegenheit, der Vorrang oder, wie Kant sagt, das Primat der praktischen Vernunft. Für erstere liegen die Ideen am Rande ihres Gesichtskreises und sind deshalb nicht erreichbar, für die praktische Vernunft sind sie durchaus etwas Wirkliches. Alle theoretische Einsicht kann auch zur Regel für das praktische Handeln des Menschen werden, aber nicht alles Vernünftige, wodurch das menschliche Thun geleitet wird, kann auch erkannt werden. Überhaupt ist ja nicht die Erkenntnis das Erste, sondern die That, die Erkenntnis ist ein Produkt des menschlichen Willens, nicht umgekehrt. So lehrt es auch die Geschichte des menschlichen Geistes: es gab lange Zeit bereits ein von der praktischen Vernunft geleitetes Streben nach höheren Zielen, ehe die Vernunfterkenntnis hinzutrat, um es stärker zu erleuchten. Und so gewinnt überhaupt alles menschliche Streben, insbesondere das moralische, seine hauptsächliche Kraft durch das, was der Erkenntnis unerreichbar ist, durch die Ideen. Für die Erfahrung gelten sie nichts, für die That alles; nichts ist verkehrter, als Ideen in der Erfahrungswelt mit dem Lichte des Verstandes suchen und prüfen zu wollen; aber nichts auch verkehrter, als sich gegenüber dem menschlichen Streben auf die Erfahrung zu berufen zum Erweise, daß Ideen nichts Wirkliches seien, dem sittlich Strebenden mit kaltem Spotte zuzurufen, daß es ja Freiheit und Tugend nicht gebe, dem, der sich um eine Erhöhung und Veredlung des menschlichen Gemeinschaftslebens bemüht, vorzuhalten, der vollkommene soziale Zustand sei eine Chimäre, dort, wo nach dem Göttlichen gestrebt wird ungläubig zu betonen, das sei „nur" ein Ideal, also nichts Wirkliches. Wirklich sind allerdings alle diese Ideen nicht im Sinne der Erkenntnis, aber sie besitzen ja

eine andere Wirklichkeit, nämlich im Menschen selbst lebendige, zum Handeln aufrufende That zu sein. Es kann keine höhere Art von Wirklichkeit geben, weil wirklich, wie schon der Name sagt, nur etwas ist, was wirkt, also unmittelbar in den lebendigen Zusammenhang des Geschehens eingreift.

* * *

Und so ist also nach dem Ergebnis der Kantischen Moralphilosophie der Mensch ein Bürger zweier Welten, der sinnlichen Welt der Erscheinungen, oder der Natur, und der intelligiblen Welt der Freiheit. Dort ist er wie jedes Wesen, wie alle Dinge, den Naturgesetzen unterworfen und in die eherne Kette der Kausalität unweigerlich verflochten; hier dagegen ist er frei, er entnimmt alle Bestimmungen nur aus sich selbst und damit erhebt er sich unendlich über alles, was irgendwo im Zusammenhange der Natur mit ihm verglichen werden könnte. Selbst die Gesetze dieses Naturzusammenhanges sind ja Gesetze, die erst der Mensch den Dingen gegeben hat, so daß die gesamte Natur schließlich nur als der Schauplatz erscheint, der für den Menschen bestimmt ist, um seiner wahren Heimat, der moralischen Welt der Freiheit, entgegen zu reifen.

Die ganze Wendung, welche Kant der Entwickelung der Menschheit gegeben hat, tritt hier in schärfster Weise zu Tage. Man braucht ihn nur mit Spinoza zu vergleichen, um diesen Unterschied handgreiflich vor Augen zu haben. Für diesen ist der Mensch lediglich ein Ding unter Dingen, eine flüchtige Spreu, die sogleich spurlos verweht in dem Riesenbau des unendlichen Alls. Darum gibt es für Spinoza keine höhere moralische Forderung, als sich mit Bewußtsein diesem unendlichen All hinzugeben,

aufzugehen in dem großen Zusammenhange der Natur. Dieses Gefühl der völligen Ohnmacht des Menschen gegenüber der Natur schildert im spinozistischen Sinne z. B. Goethe in seinem Aufsatze „die Natur“: „Natur! Wir sind von ihr umgeben und umschlungen, — unvermögend, aus ihr herauszutreten und unvermögend, tiefer in sie hinein zu kommen. Ungebeten und ungewarnt nimmt sie uns in den Kreislauf ihres Tanzes auf und treibt sich mit uns fort, bis wir ermüdet sind und ihrem Arm entfallen. . . Sie spritzt ihre Geschöpfe aus dem Nichts hervor und sagt ihnen nicht, woher sie kommen und wohin sie gehen. Sie sollen nur laufen, die Bahn kennt *sie*. . . . Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr. Sie mag mit mir schalten. Sie wird ihr Werk nicht hassen. Ich sprach nicht von ihr. Nein, was wahr ist und was falsch ist, alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, alles ist ihr Verdienst.“

Auch Kant hatte sich in seiner Jugend diesen Gedanken mit Leidenschaft hingegeben und im Hinblick auf die räumliche und zeitliche Unermeßlichkeit des Weltalls gern den Gedanken ausgesponnen, welche Thorheit es sei, daß der Mensch sich von dieser Kette losreißen und eine Sonderstellung für sich einnehmen wolle. Jetzt ist diese Losreißung nicht nur vollzogen, sondern der Mensch gegenüber der Natur ins Riesengroße gewachsen: diese ist seinen eigenen Gesetzen unterworfen. Und wenn einstmals die Vorstellung von der Grenzenlosigkeit der Welt in Raum und Zeit seine Vernunft ängstigte, so ist diese Vorstellung jetzt längst zu einem trügerischen Schein herabgesunken, den die Vernunft ihm vorgegaukelt hat. Eine andere und selbst höhere Unendlichkeit hat er nun in der Brust des Menschen

entdeckt, in der Sittlichkeit und dem auf unendliche Ziele hinweisenden moralischen Streben. Im unbewußten, vielleicht auch im bewußten Hinblicke auf diese Entwickelung, die sein eigenes Denken und das der ganzen Menschheit genommen, hat Kant diesen Gegensatz in den schönen Worten geschildert, welche die „Kritik der praktischen Vernunft“ beschließen: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwänglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen und blos vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußeren Sinnenwelt einnehme und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich, nicht wie dort in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines tierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß

nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Das zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer Intelligenz, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt."

Siebentes Kapitel.

Religionsphilosophie.

Mit der Untersuchung der Grundlagen der Moral ist die Bestimmung des Wesens der Religion immer aufs engste verknüpft. Wie man die letztere auch immer zu erklären versucht hat, ihre enge Beziehung zur Moralität konnte niemals in Frage sein. Aber welcher Art ist diese Beziehung? Befragt man darüber die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, ja die gesamte vorkantische Philosophie aller Jahrhunderte, so lautet die Antwort einstimmig: Religion ist vielleicht die alleinige, sicher aber die wirksamste Quelle aller Sittlichkeit. Darum suchten auch die radikalsten Aufklärer — in seiner vorkritischen Periode gehörte auch Kant noch zu ihnen — von der Religion wenigstens einige allgemeine Lehren, besonders den Glauben an das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, durch „Beweise" völlig sicher zu stellen, aus Furcht, daß andernfalls auch die Sittlichkeit völlig erschüttert werde. Indem die moralischen Gesetze, so meinte man, von Gott als Gebote ausgingen, indem im jenseitigen Leben Belohnungen und Strafen für ihre Befolgung oder Nichtbefolgung in Aussicht standen, erhielten sie allein eine unerschütterliche Grundlage.

Der Sittenlehre Kants läuft diese Ansicht, wie man leicht sieht, schnurstracks zuwider. Denn danach darf das sittliche Handeln keine andere Triebfeder haben, als die Achtung vor dem Sittengesetz selbst, jede andere Triebfeder verfälscht die Sittlichkeit. Wie also kann ich noch sittlich handeln, wenn ich mich nicht dem Gesetz selbst, sondern einem fremden Willen, dem Willen einer höheren, überlegenen Macht, nämlich Gottes, und wohl gar gezwungen, unterwerfe, und wie könnte jemand sittlich heißen, dessen Handlungsweise durch die Aussicht auf Lohn oder Strafe bestimmt wird? Aber nicht nur aus sittlichen, sondern auch aus erkenntnistheoretischen Gründen ist es für Kant unmöglich, daß Religion die Grundlage der Sittlichkeit sei. Denn in Wahrheit ist ja diese Grundlage gar keine, Gott und Unsterblichkeit, die Eckpfeiler aller Religion, können nicht bewiesen werden, sind keine Gegenstände der Erkenntnis, sind überhaupt nichts Reales, sondern nur Ideen. Erst mit dem sittlichen Handeln der Menschen und durch dasselbe erhalten diese Ideen Realität. Religion ist also nicht die Quelle der Sittlichkeit, sondern umgekehrt: erst aus der Sittlichkeit geht Religion hervor.

Nun erhebt sich die Frage: Wenn aus der Moralität die Religion hervorgeht, ist diese notwendig mit jener verknüpft, geht sie immer daraus hervor? Man kann hier mit Nein und mit Ja antworten, mit Nein, wenn man die Moralität als solche, im positiven Sinne, im Auge hat, mit Ja, wenn man darunter gleichzeitig das Gegenteil, die Immoralität, mitbegreift.

Handelten die Menschen bloß sittlich, kann man sagen, so würde es eine Religion nicht geben. „Die Moral," sagt Kant, „sofern sie auf dem Begriffe des

Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer anderen Triebfeder, als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten.“ Es finden sich auch in der That einige, wiewohl sehr seltene Beispiele sittlich so hochstehender Persönlichkeiten, daß sie an der Reinheit des Sittengesetzes völliges Genüge finden und den Ausblick in ein Jenseits und auf ein göttliches Wesen nicht nur nicht zu bedürfen glauben, sondern geradezu als Beeinträchtigung der reinen Moralität empfinden. „Es gibt Charaktere,“ sagt z. B. Wilhelm von Humboldt, „in welchen eine so innige Konsequenz aller Ideen und Empfindungen herrscht, die eine so große Tiefe der Erkenntnis und des Gefühls besitzen, daß daraus eine Stärke und Selbständigkeit hervorgeht, welche das Hingeben des ganzen Seins an ein fremdes Wesen, das Vertrauen auf fremde Kraft, wodurch sich der Einfluß der Religion so vorzüglich äußert, weder fordert noch erlaubt;“ und wiederum: „So mitwirkend auf der einen Seite religiöse Ideen bei der moralischen Vervollkommnung sind, so wenig sind sie doch auf der anderen Seite unzertrennlich damit verbunden. Die bloße Idee geistiger Vollkommenheit ist groß und füllend und erhebend genug, um nicht mehr einer anderen Hülle oder Gestalt zu bedürfen. . . . Fest durch die Erfahrung überzeugt, daß seinem Geiste Fortschreiten in höherer moralischer Stärke möglich ist, wird er mit mutigem Eifer nach dem Ziele streben, das er sich steckt. Der Gedanke der Möglichkeit der Vernichtung seines Daseins wird ihn nicht schrecken, sobald seine täuschende Einbildungskraft nicht mehr im Nichtsein das

Nichtsein noch fühlt. Seine unabänderliche Abhängigkeit von äußeren Schicksalen drückt ihn nicht; gleichgültiger gegen äußeres Genießen und Entbehren blickt er nur auf das rein Intellektuelle und Moralische hin, und kein Schicksal vermag etwas über das Innere seiner Seele. Sein Geist fühlt sich durch Selbstgenügsamkeit unabhängig, durch die Fülle seiner Ideen und das Bewußtsein seiner inneren Stärke über den Wandel der Dinge gehoben. Wenn er nun in seine Vergangenheit zurückgeht, Schritt vor Schritt aufsucht, wie er jedes Ereignis bald auf diese, bald auf jene Weise benutzte, wie er nach und nach zu dem ward, was er jetzt ist, wenn er so Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel, alles in sich vereint sieht, und dann, voll des edelsten Stolzes, dessen endliche Wesen fähig sind, ausruft:

Hast du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?

wie müssen da in ihm alle die Ideen von Alleinsein, von Hilflosigkeit, von Mangel an Schutz und Trost und Beistand schwinden, die man gewöhnlich da glaubt, wo eine persönliche, ordnende, vernünftige Ursache der Kette des Endlichen fehlt!"

So wie Humboldt hätten gerade am Ende des achtzehnten Jahrhunderts nicht wenige unserer großen Dichter und Denker — auch Kant selbst — sprechen können, und jenes stolze Wort von Goethe-Prometheus ward denn auch mehr als einmal bei ihnen variiert.

Nichtsdestoweniger darf man im Sinne Kants behaupten, daß eine gewisse Naturnotwendigkeit den Menschen von der bloßen Moralität zu ihrer Ergänzung in der Religion hintreibt, und der Grund dafür liegt, wie schon gesagt, in der Thatsache der Immoralität des Menschen.

Wären die sittlichen Motive beständig in uns wirksam, und nur sie allein, so wäre eine Hinwendung zu religiösen Vorstellungen vielleicht gar nicht entstanden. Nun aber wirken den sittlichen Motiven die selbstsüchtigen beständig entgegen, und, was noch schlimmer ist, sie haben in der Regel den Vorrang, die moralischen Gebote werden immer wieder mißachtet, weil das Streben nach Glückseligkeit sie bei Seite drängt. Dadurch kommt das Böse in die Welt. Eben dadurch aber entsteht ein eigentümlicher Zwiespalt. Denn die Stimme der Sittlichkeit, mag sie auch noch so stark übertönt werden, wirkt in dem Herzen jedes Menschen; er weiß und fühlt, daß er das Gute kann, und er wirkt das Böse, und in diesem Zwiespalt findet er das Böse als das größte aller Übel, viel schlimmer als jedes andere, das ihn im Gefolge der Naturbegebenheiten treffen könnte. Er empfindet es als das Übel an sich, und so entsteht in ihm das sehnsüchtige, je mehr je inniger bewußte Verlangen, von diesem Übel befreit oder erlöst zu werden. Und so ist es die Erlösung, die das eigentliche Thema aller Religionen ausmacht. Wie ist diese zu vollziehen?

Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es zunächst einer Feststellung darüber, welchen Ursprungs und welchen Charakters ist das Böse? Man kann diese Frage auch so stellen: Ist das Böse etwas Ursprüngliches im Menschen oder etwas Erworbenes? und dann sind offenbar vier verschiedene Antworten möglich: der Mensch ist entweder von Natur gut oder von Natur böse, oder er ist weder das eine noch das andere, oder endlich beides zugleich, gut und böse.

Daß die erste Annahme, der Mensch sei von Natur

gut, unmöglich ist, meint Kant schon aus der Erfahrung erweisen zu können. Denn man beobachte die Menschen nur in ihrem ursprünglichen Zustande, in dem der Wildheit oder Kindheit, man bemerke die einzelnen Züge von Grausamkeit, von Lust am Zerstören, so wird man zugeben müssen, daß von einer ursprünglichen Anlage zum Guten nicht die Rede sein kann. Diese widerspricht auch dem ursprünglichen Charakter des Menschen als eines Naturwesens, welches zunächst wie alle irdischen Geschöpfe dem Triebe der Selbstliebe folgt. — Die Annahme dagegen, der Mensch sei von Natur weder gut noch böse, widerspricht seinem Charakter als Vernunftwesen. Denn das hieße nichts anderes, als der Mensch folge, dem Tiere gleich, bloß dem Instinkte, dem bewußtlosen Naturtriebe.

Somit bleiben nur noch zwei Annahmen übrig: daß der Mensch zugleich gut und böse oder nur das letztere sei. Und die Entscheidung dieser Alternative kann nach dem strengen Rigorismus der Kantischen Sittenlehre nicht zweifelhaft sein. Nicht um die einzelne That handelt es sich ja bei der sittlichen Beurteilung, sondern um die Richtung des Willens, um die Grundsätze, die diesen leiten, und da lehrt unzweideutig die Erfahrung: bei jedem Menschen haben den sittlichen Triebfedern gegenüber die egoistischen stets die Oberhand. Alles sittliche Handeln besteht schließlich nur darin, daß da und dort einmal das Sittengesetz mühsam den Sieg davonträgt; die ganze Richtung, die Tendenz des (empirischen) Charakters aber geht darauf hin, alles das zu thun, was der Eigenliebe und der eigenen Glückseligkeit dient, den selbstischen Triebfedern des Handelns die sittlichen unterzuordnen. Nur einen solchen Charakter aber können wir doch gut nennen, bei dem das umgekehrte Verhältnis

stattfindet. Es gibt also nur diese beiden Möglichkeiten: daß ein Charakter gut **oder** böse sei; der intelligible Charakter, der den empirischen, wie wir gesehen haben, hervorbringt, hat wie Herkules am Scheidewege die freie Wahl, entweder die Sittlichkeitsmotive denen der Selbstliebe unterzuordnen oder umgekehrt. Hat er aber einmal den einen oder anderen Weg beschritten, so folgt alles Andere mit Naturnotwendigkeit. Aus einem Charakter also, der die Triebfedern der Selbstliebe zur Herrschaft erhoben hat, kann keine sittliche Handlung entspringen, er ist von Grund aus böse. So ist es aber bei **allen** Menschen, mögen auch viele sich damit schmeicheln, daß sie gut seien, indem sie das Sittlichkeit nennen, was höchstens aus einer verfeinerten Selbstliebe entspringt. Gilt doch, wie Kant treffend bemerkt, unter den Menschen gemeiniglich schon der als gut, welcher kein schlechter und selbstsüchtiger Mensch von der gewöhnlichen Art ist. — Mit andern Worten, das Böse ist im Menschen ursprünglich vorhanden, es wurzelt gleichsam mit allen seinen Fasern im menschlichen Geiste. Darum spricht Kant von dem **radikal** Bösen in der Menschennatur. Der Ursprung dieses Bösen ist im letzten Grunde unerforschlich, es ist eine That der Freiheit, die, wie alles, was auf Freiheit sich gründet, sich unserer Erkenntnis entzieht.

Wenn nun aber so das Böse tief in uns wurzelt, wie ist es möglich, davon erlöst zu werden und zum Guten zu gelangen? Offenbar kann es nicht dadurch geschehen, daß ich einzelne Thaten unterlasse, andere thue, einzelne Grundsätze aufnehme und andere verwerfe. Es gibt nur einen Weg: daß ich das Verhältnis der Sittlichkeit und der Selbstliebe umkehre, daß ich die Triebfedern der letzteren denen der ersteren unterwerfe und zwar völlig unterwerfe.

Diese Erlösung vom Bösen ist also nicht möglich auf dem Wege der Reformation, der allmählichen Umwandlung, sondern nur auf dem Wege der Revolution, durch eine völlige Neuschöpfung des Charakters, die wiederum eine That der Freiheit ist, eine That des intelligiblen Charakters, der, wie er vorher die Richtung der Selbstliebe eingeschlagen hatte, so jetzt die der Tugend nimmt. Erlösung vom Bösen heißt also nichts anderes, als eine moralische Neuschöpfung des eigenen Selbst vollziehen. Mit Recht spricht man daher von einer sittlichen „Wiedergeburt“.

Hierbei aber handelt es sich nun um das schwierigste Werk, das der Mensch vollbringen kann, und die Qualen, mit denen es verknüpft ist, werden ja von den Aposteln und Propheten aller Völker erschütternd genug geschildert. Diese Qualen bestehen namentlich darin, daß jeder Anlauf zu weiterer sittlicher Läuterung immer mehr den Einblick eröffnet in die Verderbnis der eigenen Natur, damit aber die selbstpeinigende Reue weckt, so daß der sittlich sich läuternde Mensch erst leidet für das, was der Böse gefehlt hat. Und es scheint unmöglich zu sein, hier durch Kampf auch zum Sieg zu gelangen, da ja gerade der moralisch strebende Mensch sich als radikal böse erkennt. Nirgendwo also in der Wirklichkeit, weder bei uns selbst, noch bei Anderen, zeigt sich, erkennbar, das Gute, die thatsächliche Überwindung des Bösen. Soll diese also dennoch, wenn auch nur unvollkommen, erreicht werden, so kann nur der Glaube helfen, der Glaube, daß das Idealbild sittlicher Vollkommenheit, welches man unter den Menschen vergebens sucht, dennoch existiert, ja noch mehr, daß dieses ideale Menschentum, welches alle Versuchung siegreich überwunden hat, an dem das Böse machtlos abprallt, der

Endzweck alles Seins, der ganzen Schöpfung, gleichsam die eingeborene Idee oder der Sohn Gottes ist, nach dem dieser die Wirklichkeit geschaffen hat. Alsdann würde es der Glaube an dieses Idealbild sittlicher Vollkommenheit sein, der den Menschen stärkt in seinem Streben nach der Erlösung vom Bösen, dessen Endziel die sittliche Wiedergeburt ist. Mag auch dann die Versuchung unaufhörlich auf ihn lauern und der Tugendweg, den er wandeln möchte, ein schwerer Dornenpfad sein, so hält ihn dieser Glaube doch soweit aufrecht, um im Kampfe des guten mit dem bösen Prinzip wenigstens dem letzteren nicht zu erliegen, obschon den Sieg des ersteren zu bewirken, über seine Kraft geht. Um so stärker wird vielleicht dieser Glaube wirken können, wenn, wie es bei Christus der Fall war, das bloße Ideal sittlicher Vollkommenheit in geschichtlicher Zeit wirklich oder Fleisch geworden, auf Erden erschienen ist in der Gestalt eines Menschen — eines Menschen, nicht eines Gottes, der kein Ideal für sterbliche Wesen sein kann.

Man sieht, wie Kant von hier aus auf philosophischem Wege den Zugang gewinnt zu den grundlegenden Lehren des Christentums, zu dem Tiefsinn seiner Logoslehre, wie zu einer Reihe anderer ihm eigentümlich angehörender Glaubensvorstellungen. Er steht auch darin im stärksten Gegensatz zu der Philosophie der Vergangenheit, die sich mehr oder weniger stark vom Christentum abgewandt hatte. Denn diese war Naturphilosophie, ihr war der Mensch ein einheitliches Wesen, ein Ding unter vielen anderen Dingen in dem Riesenbau der Natur, allen Geschöpfen gleichgeordnet. Für Kant aber ist der Mensch ein zwiespältiges Wesen, der Natur angehörig und zugleich der ganz anders gearteten, ja direkt entgegengesetzten Welt der

Freiheit. Diese ist jener nicht nur entgegengesetzt, sondern auch die bessere und höhere, so daß aus diesem Zwiespalt der Begriff der Erlösung von vornherein hervorgehen mußte, der da völlig fehlt, wo man sich mit der Natur ganz eins fühlt.*) Zweitausend Jahre vor Kant hatte die Philosophie in Sokrates und Plato ebenfalls den ersten Schritt zur Abwendung von der Natur gethan, indem sie ihr eine jenseitige Welt der Ideen gegenüberstellte, welche die wahre Heimat des Geistes sei. Von da führte der Weg in gerader Linie zur Philosophie der praktischen Erlösung und schließlich zur Weltflucht im Christentum. Indem Kant von neuem diesen scharfen Dualismus aufstellt, gelangt er sogleich beim religiösen Problem zur Anerkennung der christlichen Grundlehren.

* * *

Wenn zuerst das Verlangen nach Erlösung sich regt und mit den Waffen des Glaubens der Kampf gegen das böse Prinzip beginnt, so entsteht ganz naturgemäß unter den Menschen das Bedürfnis, sich in diesem Kampfe zusammenzuschließen, um ihn gemeinsam zu führen. So entstehen religiöse Gemeinschaften, in ähnlicher Art wie politische Gemeinschaften entstehen. Wie bei letzteren ein politischer Naturzustand vorausgeht, in welchem die Sicherheit

---

*) Daher hat Goethe, als auf dem Höhepunkt seiner Spinozistischen Periode Kants Abhandlung vom radikal Bösen erschien, ungeachtet der Bewunderung, die er schon damals für ihn hegte, über diese mit dem Christentum übereinstimmende Religionsphilosophie, die so ganz welt- und naturfeindlich ist und die innere Zerknirschung des sündhaften Menschen fordert, sich mit bitterer Erregung ausgesprochen und das harte Wort nicht gescheut, Kant habe seinen reinen Philosophenmantel freventlich mit dem radikal Bösen beschlabbert.

aller gefährdet ist, weil jeder für sich lebt, so geht der religiösen Gemeinschaft auch gleichsam ein ethischer Naturzustand voraus, in welchem der Kampf gegen das Böse nicht zur rechten Entfaltung kommen kann, weil er nur von dem Einzelnen für sich und darum nur mit unzureichenden Kräften geführt wird. Darum entspricht die Gründung einer religiösen Gemeinschaft oder Kirche ebensowohl einem Bedürfnis der menschlichen Natur als die Gründung einer politischen Gemeinschaft oder eines Staates.

Bis hierher ist also eine Übereinstimmung vorhanden zwischen dem Religionsbegriffe, den Kant aufstellt, und dem, welchen die positiven Religionen, speziell das Christentum besitzen. Sie kommen überein in einem gemeinschaftlichen moralischen Endziele — der Erlösung vom Bösen — und in einem zwiefachen gemeinschaftlichen Mittel, welches diesem Endzweck dienen soll: daß nämlich der Einzelne an die moralische Vollkommenheit, an diesen eingeborenen Sohn Gottes, glaubt, und daß alle, die solchen Glaubens sind, sich zusammenschließen zu einer ethischen Gemeinschaft, um so mit vereinten Kräften die Herrschaft des Guten auf Erden zu begründen. Soweit befinden wir uns also noch „innerhalb der Grenzen der Vernunft".

Aber alsbald wird nun auch die kritische Scheidung notwendig, die Absonderung dessen, was in der Religion vernunftgemäß ist, von dem, was ihr widerstreitet. Hierbei muß man zwei Fälle unterscheiden. Eine Religion kann mancherlei Beimischungen enthalten, die nicht zur reinen Vernunftreligion gehören, aber ihr auch nicht entgegengesetzt sind. Es sind das gleichsam Außenwerke oder, wie Kant sich ausdrückt, Parerga der Religion, die im eigentlichen Sinne „außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" liegen,

weil diese keine Veranlassung hat, sich mit ihnen zu beschäftigen. In den positiven Religionen gehört dazu ein guter Teil von dem Inhalte des historischen Glaubens. Wenn ich mir also z. B. den Sohn Gottes nicht als reine moralische Vernunftidee vorstellig mache, sondern als eine historische Persönlichkeit, die zu bestimmter Zeit gelebt hat, deren Leben mit schmückenden Details erzählt wird, so fällt das außerhalb der reinen Vernunftreligion, aber es ist ihr nicht entgegen.

Anders liegt die Sache da, wo innerhalb der Religion dem Vernunftgemäßen das Vernunftwidrige entgegentritt, wo also durch das letztere die Religion eigentlich aufgehoben und verfälscht wird. Eine solche Verfälschung der Religion findet aber überall da statt, wo ihr moralischer Ursprung und Charakter beseitigt ist, wo die Erlösung nicht durch die sittliche Wiedergeburt des Einzelnen errungen sondern durch Gnadenwirkungen eines höchsten Wesens geschenkt werden soll.

Daher teilt Kant alle Religionen in zwei Hauptgruppen, in solche auf moralischer Grundlage und in Religionen der Gunstbewerbung. Bei den ersteren beruht die Erlösung auf der moralischen Umwandlung, bei den letzteren soll sie bewirkt werden dadurch, daß man sich um die Gunst der Gottheit bewirbt, welche die sittliche Besserung aus Gnade schenkt, ohne daß man selbst etwas hinzuthut, oder, was noch schlimmer ist, von welcher man Glückseligkeit erwirbt, ohne daß man nötig hätte, durch sittliche Läuterung derselben würdig zu sein. Und dabei ist es völlig gleichgültig, in welcher Weise diese Gunstbewerbung stattfindet, ob mit den Lippen, im Gebet, oder durch Geschenke und Opfer, die man der Gottheit darbringt, oder

durch Beobachtung bestimmter Satzungen, von welchen man annimmt, daß sie die Gottheit günstig zu stimmen vermögen.

Die Hauptursache dieser Verfälschungen wahrer Religion ist das kirchliche Gemeinschaftsleben. Von dem Augenblicke an, wo die Kirche entsteht, die Religion zur Konfession wird, der moralische Glaube in den Kirchenglauben übergeht, entwickeln sich diese Ausartungen der Religion.

Der Staat umfaßt die Gemeinschaft aller Menschen nach ihrem äußeren Verhalten, die Kirche hingegen, wenigstens ihrer ursprünglichen Idee nach, schließt die Menschen zusammen vermöge etwas Innerlichem, nämlich ihrer Gesinnung, und schon daraus ergibt sich, daß das, was im Staate notwendig ist, nämlich die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft durch Zwangsmaßregeln, in der Kirche etwas Unmögliches und ein Widersinn ist. Und anderseits, während es sehr gut viele Staaten geben kann, so müßte es notgedrungen nur eine Kirche geben, denn das moralische Gesetz ist in allen Menschen, ja in allen vernünftigen Wesen das gleiche, also auch die religiösen Bedürfnisse, welche sich auf die Moralität gründen. Woher kommt es nun, muß man fragen, daß es dennoch nicht eine unsichtbare Kirche, sondern viele sichtbare gibt? Diese Thatsache gründet sich auf nichts Anderes, als auf die Schwäche der menschlichen Natur.

Wäre der Mensch ein rein moralisches Wesen, so könnte es nur eine unsichtbare Kirche geben, die keine Kirchen, Moscheen, Tempel, keinerlei religiöse Formeln, überhaupt keinerlei Organisation kennt, keinen Unterschied zwischen Laien und Klerus, sondern die nichts ist, als die

Gemeinschaft der vernünftigen Wesen in der Bethätigung ihrer sittlichen Gesinnung. Aber der Mensch ist intellektuell und, was noch viel schlimmer ist, moralisch schwach, und daher kommt es zur Gründung von sichtbaren Kirchen.

Zunächst sind die meisten Menschen außer stande, den rein moralischen Vernunftglauben an das Urbild sittlicher Vollkommenheit festzuhalten. Sie verlangen nach etwas Konkreterem, das weder an ihre intellektuelle noch an ihre sittliche Kraft so hohe Anforderungen stellt. Daher schiebt sich dem reinen Vernunftglauben der historische Glaube unter, der Glaube an historische Fakta, und so entsteht die Verkehrung der Religiosität, die erste Art des religiösen Wahns, daß man das Glauben (Fürwahrhalten) eines bestimmten Ereignisses, z. B. des Durchzuges der Kinder Israel durch das rote Meer oder eines Wunders, das Christus verrichtet habe, für etwas Religiöses hält. Und nachdem einmal der Anfang gemacht worden mit der Entfernung von dem rein moralischen Vernunftglauben, so wird der Abstand immer größer, die Kluft immer weiter. Ein historischer Glaube ist nicht, wie der rein moralische Vernunftglaube, in das Herz eines jeden Menschen eingepflanzt, sondern er ist ein bestimmtes, wenigstens vermeintliches Wissen. Dieses Wissen bedarf also der Sicherstellung; sie geschieht durch schriftliche Aufzeichnungen jener historischen Ereignisse, die vorher durch Tradition überliefert worden waren. Daher ist mit dem Bestande einer Kirche stets auch eine heilige Schrift verknüpft. Eine solche heilige Schrift aber bedarf, da die Erinnerung an die erzählten Ereignisse bei den nachkommenden Geschlechtern allmählich verblaßt, immer wieder der Erläuterung und der Auslegung. Hierzu ist aber in

jedem Falle eine bestimmte Gelehrsamkeit nötig, und so entsteht der Unterschied zwischen den in der Religion Wissenden und den nicht Wissenden, den Klerikern und den Laien, eine Unterscheidung, die dem Wesen der echten Religion von vornherein widerspricht, da ja Moralität, auf welche diese sich gründet, kein Gegenstand des Wissens, der theoretischen Erkenntnis ist, und da anderseits alle, die sich im religiösen Streben zusammenfinden, als Kinder Gottes völlig gleich sind.

Aber diese Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien hat noch weit schlimmere Folgen. Denn sie erzeugt das Streben der ersteren nach einer Herrschaft über die Gemüter, indem sie behaupten, allein im Besitz der göttlichen Gnadenmittel zu sein, so daß jeder Nichtwissende sich ihrer Vermittelung Gott gegenüber bedienen müsse. So entsteht jene Knechtung des Geistes, die fortschreitet bis zur Unterdrückung jedes freien Denkens, wovon die Geschichte bis auf den heutigen Tag so viele traurige Beispiele liefert. Und im Zusammenhange damit, indem eine Gemeinschaft, die zunächst nur eine innerliche sein sollte, äußerlich organisiert wird, wird naturgemäß auch der Dienst Gottes veräußerlicht und damit verfälscht. Dieser Dienst Gottes *sollte* bestehen in dem Fortschreiten in moralischer Gesinnung, und er besteht schließlich in der Beobachtung gewisser äußerer Observanzen, gewisser Glaubensvorschriften, seien es nun Glaubenssätze oder Zeremonien, durch welche kein Mensch gebessert wird, die im Gegenteil, weil mit ihrer Beobachtung angeblich göttliche Gnadenwirkungen verbunden sind, die moralische Läuterung vielen als überflüssig erscheinen lassen. So wird aus dem wahren Gottesdienst ein äußerlicher Kultus, und die Kirche wird zu einer statuta-

rischen Kirche, d. h. zu einer Gemeinschaft, die auf die Beobachtung von Sätzen (Statuten) sich gründet. —

Der religiöse Dienst oder Dienst Gottes wird so, wie Kant sich ausdrückt, zu einem Afterdienst, aus der Religion entsteht das Pfaffentum, aus der Hingabe an Gott in sittlicher Gesinnung entsteht das Fetischmachen, die moralische Vernunftreligion wird zu einer Religion der Gunstbewerbung. Man kann diese ganze Summe von Verfälschungen der Religion mit Kant auf einen einzigen Grundsatz zurückführen, welcher lautet: „Alles, was man außer dem guten Lebenswandel noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.“ Sobald man sich von dieser Maxime nur im mindesten entfernt, so hat der Afterdienst Gottes weiter keine Grenzen. „Von dem Opfer der Lippen an, welches ihm am wenigsten kostet, bis zu dem der natürlichen Güter, die sonst zum Vorteil des Menschen besser benutzt werden könnten, ja bis zur Aufgabe seiner eigenen Person (im Eremiten-, Fakir-, Mönchsstande), indem er sich für die Welt verloren gibt, bringt er alles, nur nicht seine moralische Gesinnung Gott dar.“

Besonders suchen manche sich damit zu betrügen, daß unter diesen Arten des Fetischmachens, dieses Afterdienstes ein großer Unterschied sei, als ob die eine vor der andern den Vorzug verdiene. Aber sie sind alle dem Wert oder vielmehr dem Unwert nach einander gleich. Es ist bloße Ziererei, sich durch Abweichungen nach der Seite des Intellektuellen für auserlesener zu halten als die, welche sich eine vorgebliche Abweichung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen lassen. „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang

zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligtümern in Loretto oder Palästina veranstaltet, ob er seine Gebetformeln mit den Lippen oder wie der Tibetaner sie durch ein Gebetrad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Wert." „Von einem tungusischen Schaman bis zu dem, Kirche und Staat zugleich regierenden europäischen Prälaten, oder zwischen dem ganz sinnlichen Woguliten, der die Tatze von einem Bärenfell sich des Morgens auf sein Haupt legt mit dem kurzen Gebet: „Schlag mich nicht tot!" bis zum sublimierten Puritaner und Independenten in Konnecktikut ist zwar ein Abstand in der Manier, aber nicht im Prinzip zu glauben."

Es gibt unter diesen verschiedenartigen Erscheinungsformen des Afterdienstes Gottes mancherlei, die von vornherein verwerflich sind, weil sie aller Religion von Grund aus widerstreiten, andre wieder, die an und für sich als Hilfsmittel religiöser Gesinnung, zu ihrer Verstärkung oder religiösen Ausdeutung nicht unberechtigt sind, aber dann zum Afterdienst ausarten, wenn sie, die nur Mittel zum Zweck sein sollen, als Selbstzweck betrachtet werden, wenn man glaubt, mit einer äußerlichen Handlung bereits etwas Gott Wohlgefälliges zu thun, ja, wenn man sich gar dem Wahn hingibt, als ob diese äußerlichen Observanzen ein Ersatz seien für den einzig wahren Gottesdienst, der in der fortschreitenden moralischen Gesinnung besteht. So ist das Kirchengehen, der feierliche Gottesdienst etwas, was wohl geeignet ist, in der religiösen Gesinnung zu bekräftigen, und äußere Zeremonien, wie die Aufnahme in eine kirchliche Gemeinschaft (Taufe), oder die

Wiederholung dieser Aufnahme bei gereifterem Verstande (Konfirmation, Kommunion) sind Zeremonien, die wertvoll werden können. Aber sie sind bloß Mittel zum Zwecke, nämlich äußerliche Bekräftigungen in der religiösen Gesinnung, es bedarf ihrer nicht jeder, nicht derjenige, der andere Mittel zur Erreichung jenes Zweckes gebraucht und vorzieht. Wenn sie aber als Selbstzweck betrachtet werden, wenn man sie ausübt in der Meinung, damit schon an sich etwas Gott Wohlgefälliges zu thun, so ist das Religionswahn und Afterdienst Gottes. Und so ist es auch mit dem Gebet. „Das Beten als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen), denn es ist ein bloß erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts gethan und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem Thun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebets, der ohne Unterlaß in uns stattfinden kann und soll. Diesen Wunsch aber (es sei auch nur innerlich) in Worte und Formeln einzukleiden, kann höchstens nur den Wert eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst haben, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefallen haben, eben darum aber auch nicht für jedermann Pflicht sein."

Es gibt zur Unterscheidung in diesen Dingen einen sicheren Führer, denselben, der in der Moralität uns leitet, nämlich das Gewissen. „Wenn sich der Verfasser eines

Symbols," sagt Kant, „wenn sich der Lehrer einer Kirche, ja jeder Mensch, sofern er innerlich sich selbst die Überzeugung von Sätzen als göttlichen Offenbarungen gestehen soll, fragte: getrautest du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtthuung auf alles, was dir wert und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu beteuern? so müßte ich von der menschlichen (des Guten doch wenigstens nicht ganz unfähigen) Natur einen sehr nachteiligen Begriff haben, um nicht vorauszusehen, daß auch der kühnste Glaubenslehrer hiebei zittern müßte .... Der nämliche Mann, der so dreist ist zu sagen: wer an diese oder jene Geschichtslehre als eine teure Wahrheit nicht glaubt, der ist *verdammt*, der müßte doch auch sagen können: wenn das, was ich euch hier erzähle, nicht wahr ist, so *will ich verdammt sein*." „O Aufrichtigkeit! du Asträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich (die Grundlage des Gewissens, mithin aller inneren Religion) von da zu uns wieder herab? Ich kann es zwar einräumen, wiewohl es sehr zu bedauern ist, daß Offenherzigkeit (die *ganze* Wahrheit, die man weiß, zu sagen) in der menschlichen Natur nicht angetroffen wird. Aber Aufrichtigkeit (daß alles, *was* man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei) muß man von jedem Menschen fordern können, und wenn auch selbst dazu keine Anlage in der menschlichen Natur wäre, deren Kultur nur vernachlässigt wird, so würde die Menschenrace in ihren eigenen Augen ein Gegenstand der tiefsten Verachtung sein müssen. — Nun vergleiche man damit unsere Erziehungsart, vornehmlich im Punkte der Religion, oder besser der Glaubenslehren, wo die Treue des Gedächtnisses in Beantwortung der sie betreffenden Fragen, ohne auf die

Treue des Bekenntnisses zu sehen (worüber nie eine Prüfung angestellt wird) schon für hinreichend angenommen wird, einen Gläubigen zu machen, der das, was er heilig beteuert, nicht einmal versteht und man wird sich über den Mangel der Aufrichtigkeit, der lauter innere Heuchler macht, nicht mehr wundern."

Alle derartige Verfälschungen der Religion haben einen naheliegenden psychologischen Ursprung. Es ist weit mühseliger, seine Pflicht zu thun und auf Gerechtigkeit zu hoffen, als sie nicht zu thun und dann auf Gnade zu rechnen. „Der Mensch wendet sich gewöhnlicher Weise unter allen göttlichen moralischen Eigenschaften, der Heiligkeit, der Gnade und der Gerechtigkeit, unmittelbar an die zweite, um so die abschreckende Bedingung, den Forderungen der ersteren gemäß zu sein, zu umgehen. Es ist mühsam, ein guter Diener zu sein (man hört da immer von Pflichten sprechen); er möchte daher lieber ein Favorit sein, wo ihm vieles nachgesehen, oder, wenn ja zu gröblich gegen die Pflicht verstoßen worden, alles durch Vermittelung irgend eines im höchsten Grade Begünstigten wiederum gut gemacht wird, indessen daß er immer der lose Knecht bleibt, der er war. Zu diesem Ende befleißigt er sich aller erdenklichen Förmlichkeiten, wodurch angezeigt werden soll, wie sehr er die göttlichen Gebote verehre, um nicht nötig zu haben, sie zu beobachten; und damit seine thatlosen Wünsche auch zur Vergütung der Übertretung derselben dienen mögen, ruft er „Herr! Herr!", um nur nicht nötig zu haben, „den Willen des himmlischen Vaters zu thun," und so macht er sich von gewissen Feierlichkeiten den Begriff als von Gnadenmitteln an sich selbst; gibt sogar den Glauben, daß sie es sind, selbst für ein wesentliches Stück

der Religion (der gemeine Mann gar für das Ganze derselben) aus und überläßt es der allgütigen Vorsorge, aus ihm einen besseren Menschen zu machen, indem er sich der Frömmigkeit (einer passiven Verehrung des göttlichen Gesetzes) statt der Tugend (der Anwendung eigener Kräfte der von ihm verehrten Pflicht) befleißigt."

Wann wird dieser Zustand enden? Wann wird die wahre, reine Vernunftreligion alle diese ihre Ausartungen verdrängt haben? Wenn man sieht, daß sie sich insgemein auf die Schwäche der menschlichen Natur gründen, so scheint wenig Hoffnung vorhanden zu sein, daß es überhaupt jemals geschehe. Und doch hält auch hier Kant an dem siegesgewissen moralischen Optimismus fest. In der unendlichen Vervollkommnungsfähigkeit besteht auch hier der größte Vorzug des Menschengeschlechts: Eine reine Idee als Vollendung unserer Erkenntnis gibt es nicht, aber wohl sind wir gehalten, beständig auf sie zuzustreben; die reine Tugend sucht man auf Erden vergebens, aber wir können und sollen uns ihr beständig annähern; und so ist auch die reine Vernunftreligion unter den Menschen nicht zu finden, aber von der Vernunft selbst eine beständige Annäherung an sie gefordert. Das Ziel aller religiösen Entwickelung ist damit gegeben: die sichtbaren Kirchen werden verschwinden und nur die eine unsichtbare bestehen bleiben, deren Tempel einzig und allein die Herzen der Menschen sind. Auch hier befindet sich Kants Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit ganz im Einklang mit Lessings unerschütterlicher Zuversicht. „Oder," ruft dieser aus, „soll das menschliche Geschlecht auf diese höchsten Stufen der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie? Nie? Laß mich diese Lästerung nicht denken, Allgütigster!"

Achtes Kapitel.

Ästhetik.

Nirgendwo tritt schärfer als in der Religionsphilosophie der schroffe Gegensatz zu Tage, den Kant vom Standorte des Menschen aus in der Welt entdeckt hat, der Gegensatz zwischen dem Reiche der Natur und dem der Freiheit. Das erstere umfaßt das was ist, das letztere was sein soll, die Natur vermögen wir zu erkennen, die Freiheit nur anzuerkennen und zu verwirklichen durch die That; im Reiche der Natur leitet uns die Erfahrung, sie gilt hier alles, im Reiche der sittlichen Freiheit gilt die Erfahrung nichts, dort sind die Ideen nur die unerkennbaren Grenzpunkte des Seienden, hier sind die Ideen allein das wahrhaft Wirkliche.

Indessen hatte Kant schon in seiner Sittenlehre keinen Zweifel darüber gelassen, daß die beiden Seiten dieses Gegensatzes keineswegs gleich stehen. Das Reich der Freiheit hat das Primat, d. h. ist dem der Natur überlegen, ist ihm gegenüber das höhere. Die Natur ist zunächst für uns das Wirkliche, das Reich der Freiheit aber soll immer mehr verwirklicht werden. So stark ist für Kant diese Unterordnung der Natur unter das Reich der Freiheit, daß ihm in der Religionslehre jene als die Quelle der Sünde

erscheint, daher wir ihr entfliehen, von ihr erlöst werden sollen, um jener anderen besseren Welt allein entgegenzureisen.

Allein dieses mit der Naturfeindschaft des ursprünglichen Christentums ganz übereinstimmende Resultat seiner Religionslehre konnte nicht das Schlußergebnis der Kantischen Philosophie überhaupt sein. Denn die neuere Philosophie, so wesentlich sie auch vom Christentum beeinflußt wird, ist doch vornehmlich auf dem Boden der Renaissance erwachsen und zog von Anfang an aus der Anlehnung an die antike Gedankenwelt ihre Hauptkraft, nirgendwo mehr als in Deutschland, wo gerade das Zeitalter Kants das der eigentlichen deutschen Renaissance ist, an deren Eingange Winckelmann und Lessing, auf deren Höhe der „große Heide" Goethe und — Kant selbst stehen, durch Schiller als Mittelglied verbunden. Gegen die Naturfeindschaft, die im Gedanken der Erlösung zum Ausdrucke kommt, reagiert daher die dem klassischen Altertum mit seiner Naturvergötterung zugewandte Seite des Kantischen Geistes; und so ist sein Schlußwort die Vereinigung der zwiespältigen Erscheinungen des Menschendaseins, die Versöhnung von Natur und Freiheit in einem dritten Bereiche menschlicher Bethätigung, das auch den höchsten Ausdruck griechischen Lebens bildete: im Reiche des Schönen und der Kunst.

Hier nämlich geschieht es oder scheint es wenigstens zu geschehen, daß die Ideen, welche nur in unendlicher Ferne am Horizonte unseres Geistes schimmern, im Bereiche der Erfahrung selbst auftreten, daß die Freiheit selbst gleichsam zur Natur sich herabsenkt. Ich betrachte z. B. eine schöne Landschaft: ich bemerke, wie um den See zu meinen Füßen

als Mittelpunkt eine Reihe verschieden gestalteter Berge sich einheitlich gruppieren, der Blick folgt den feinen Wellenlinien der Höhen, den mannigfaltigen und doch immer schrittweisen, das Auge nirgends verletzenden Abstufungen in den Lichtreflexen, den Nüancierungen in der Spiegelung des Wassers u. dergl. — es ist unmöglich anzunehmen, daß dies alles dem bloßen Zufall zu verdanken ist, hier scheint ein freier Wille thätig gewesen zu sein, dieser Einheit muß eine bestimmte Idee zu Grunde liegen. Ob diese Idee in Wirklichkeit zu Grunde liegt, darüber weiß ich nichts, aber ich leihe sie der sinnlichen Erscheinung, ich beurteile sie so, als sei eine Idee in ihr verwirklicht.

Wenn wir urteilen, so ordnen wir immer eine sinnliche Erscheinung oder einen Begriff einem anderen unter, z. B. den Begriff „Gold" dem Begriff „Metall" in dem Urteil: Das Gold ist ein Metall. Wir sagen in diesem Fall auch, der eine Begriff sei in dem anderen enthalten oder falle unter ihn. Es ist dabei ein besonderes Vermögen der Vernunft thätig, die Urteilskraft, deren Bedeutung erhellt, wenn man sich klar macht, daß jemand sehr wohl zwei sinnliche Erscheinungen und zwei Begriffe für sich kennt aber nicht im stande ist, beide im Urteil zu verbinden, indem er eine Erscheinung der anderen unterordnet. Die besonders gesteigerte Fähigkeit des Urteilens nennen wir Sagazität (Scharfsinn).

Auch da wo ich es mit dem Schönen zu thun habe, urteile ich, auch hier habe ich es mit der Urteilskraft zu thun — daher aus der „Kritik der Urteilskraft" die Bestimmungen des Schönen gewonnen werden. Doch das Urteil hat hier einen anderen Charakter; denn ich ordne eine sinnliche Erscheinung ja nicht einem Begriff, sondern

einer Idee unter. Nun haben aber Ideen im Reiche der Natur keinen Erkenntniswert, also kann auch die Unterordnung unter eine Idee nur den Wert einer Betrachtungsweise haben. Sobald ich etwas unter dem Gesichtswinkel einer Idee betrachte, so erkenne ich dadurch nichts, sondern reflektiere bloß über den betreffenden Gegenstand. Wenn ich in der Form des Urteils etwas erkenne, so bringe ich zwei oder mehr Erscheinungen gegenseitig in ein festes unverrückbares Verhältnis, hier ist also die Urteilskraft befestigend, bestimmend (konstitutiv); in der bloßen Betrachtung aber spielt die Urteilskraft gleichsam von einer Erscheinung zur andern hinüber, insgeheim der Beziehung, welche sie unter ihnen herstellt, nicht recht trauend und daher sich immer wieder zurückbeugend nach beiden Seiten (reflektierend). Wenn die schöne Landschaft, z. B., von der oben die Rede war, ein Gegenstand der Erkenntnis ist, so wird man die geologischen Thatsachen prüfen und gesetzlich ordnen, auf Grund deren die einzelnen Berge so gruppiert wurden, wie sie jetzt dem Beschauer sich darbieten, man wird auf Grund der optischen Gesetze nachforschen, durch welche Ursachen die einzelnen Lichtreflexe bedingt sind u. s. w. Der bloßen Betrachtung ist dies alles gleichgültig, sie faßt die Einheit aller dieser verschiedenen Erscheinungen zusammen, als ob sie aus einer Idee entsprungen und frei hervorgebracht wäre, wobei der Geist gleichsam von der sinnlichen Erscheinung zur Idee, die man ihr unterlegt, und wiederum von dieser zu jener, herüber und hinüber gleitet.

Diese Betrachtungsweise sinnlicher Erscheinungen vermittelst Ideen, die wir in sie hineintragen, nennen wir die ästhetische. Man kann also auch von einer ästhetischen

Urteilskraft sprechen, die hierbei thätig ist. Offenbar ist jede sinnliche Erscheinung einer ästhetischen Betrachtung fähig. Denn da alles (sinnliche) Auffassen und Erkennen der Dinge nichts ist als die Art und Weise, wie der Geist den Stoff der Sinnlichkeit formt, so muß es auch möglich sein, von jeder dieser Formen aus zur höchsten, der Idee, zu gelangen und beide in der Betrachtung zu vereinigen. In vielen Fällen wird die Differenz zwischen beiden sehr groß sein, so daß überhaupt zu einer ästhetischen Betrachtung kaum ein Anstoß gegeben wird. Oft aber wird auch eine Übereinstimmung beider sich zeigen, wird eine sinnliche Erscheinung unserer Idee ganz angemessen, diese in jener restlos aufzugehen scheinen. Alsdann ist also eine Harmonie hergestellt zwischen dem Seienden und dem Seinsollenden, zwischen Erscheinung (Erfahrungsgegenstand) und Idee, zwischen dem Menschen als Naturwesen und als freiem Vernunftwesen. Diese Harmonie aber äußert sich notwendig im gesamten Daseinsgefühl, die Übereinstimmung zwischen den beiden äußersten Polen unseres Seins, Sinnlichkeit und Vernunft, steigert das gesamte Lebensgefühl und erweckt so lebhafte Lustempfindung. Den Gegenstand nun, der diese Lust in uns hervorgerufen hat, nennen wir schön.

Das Wesen des Schönen läßt sich nunmehr bereits bestimmen; schön ist dasjenige, was in seiner sinnlichen Erscheinung einer Idee meiner Vernunft zu entsprechen scheint und vermöge dieser Übereinstimmung der Grundkräfte meines Gemütes, Sinnlichkeit und Vernunft, ein Lustgefühl hervorruft. Aber um nun die Bestimmung noch genauer zu treffen, ist es nötig, das Schöne von anderen verwandt erscheinenden Gegenständen, die eine

Lustempfindung hervorrufen, sorgfältig abzugrenzen. Auch eine wohlschmeckende Speise oder der Duft einer Rose ist ja ein Gegenstand unseres Wohlgefallens, ruft eine Lustempfindung hervor, ebenso aber auch eine aufopfernde That, ein ehrenhafter Charakter u. dgl. In keinem dieser beiden Fälle kann ich den Gegenstand meines Wohlgefallens schön nennen, sondern die wohlschmeckende Speise bezeichnen wir als angenehm, die aufopfernde That als gut.

Zwischen dem Angenehmen und Guten nimmt das Schöne offenbar die Mittelstellung ein. Das Angenehme gefällt bloß der Sinnlichkeit, das Gute bloß der Vernunft, das Schöne dagegen gefällt vermöge der Übereinstimmung beider; das Angenehme gefällt vermöge der Empfindung, das Gute dagegen vermöge der Idee, oder vielmehr, da ich diese zunächst immer verstandesmäßig auffasse, vermöge des Begriffs. Daher ist die Lust, welche das Angenehme erweckt, immer nur für den einzelnen Menschen vorhanden, rein individuell: derselbe Duft, der dem einen angenehm erscheint, ist dem andern unangenehm u. s. w.; die Lust, welche das Gute erweckt, ist dagegen allgemein: niemand, auch der Schlechteste, vermag sich dem Wohlgefallen, das eine edle Handlungsweise in uns hervorruft, zu entziehen, obzwar viele es vor sich selbst und noch mehr vor anderen zu verbergen suchen. Das Schöne dagegen gefällt nicht durch die bloße Empfindung, auch nicht durch die bloße Idee, sondern vermöge der Übereinstimmung beider: daher ist das ästhetische Wohlgefallen zwar einerseits individuell und doch auch wieder allgemein: jeder, dem ein Gegenstand als schön erscheint, beansprucht, daß auch Andere dieses Wohlgefallen mit ihm teilen, obwohl er sich doch auch bewußt ist, daß nicht alle ihm gleich em-

pfinden können. Daher rührt der merkwürdige Widerspruch, daß man anerkennt, über den (ästhetischen) Geschmack lasse sich nicht streiten, und daß doch anderseits über nichts ebenso viel und ebenso heftig gestritten wird, als über den Geschmack in der Beurteilung dessen, was wir schön nennen.

Noch wichtiger ist ein anderer Unterschied. Das Angenehme und Gute sind immer mit einem gewissen Interesse verbunden. Das erstere will jeder und mit allen Mitteln erstreben, das letztere möchte jeder erstreben, wenn auch manchesmal die Kräfte dazu nicht ausreichen. In jedem Falle also knüpft sich an das Wohlgefallen, welches das Angenehme und Gute wecken, immer ein Wollen, ein Begehren, das Streben, das Angenehme in seinen Besitz zu bringen und das Gute zu erreichen. Dasjenige Wohlgefallen aber, welches durch das Schöne erweckt wird, ist ohne alles Interesse und bringt den Willen zum Schweigen. Wenn ich eine schöne Landschaft erblicke oder eine schöne Musik vernehme und dergleichen, so begehre ich von beiden nichts, ich will sie nicht in meinen Besitz bringen, ich will nichts mit ihnen thun, nichts mit ihnen bezwecken, sondern nur eins: sie betrachten. Und darin beruht der unaussprechliche Vorzug, den das ästhetische Wohlgefallen gegenüber allen andern Arten des Wohlgefallens besitzt. Denn das Wollen und Streben ist ja ohne Grenze und Ziel. Wenn der eine angenehme Lebenszustand erreicht ist, so suchen wir sogleich weiter nach einer Steigerung; ist in der sittlichen Vervollkommnung ein Schritt gethan, so werden wir sogleich zum nächsten gedrängt. So, das Angenehme und Gute begehrend und erstrebend, sind wir Sklaven unseres Willens, von rastloser Unruhe immer weiter

getrieben, da jedes gestillte Begehren sofort neue Wünsche erzeugt, an jedem erreichten Ziele sofort ein neues sich zeigt; wir gleichen so dem Ixion, der, nach dem griechischen Mythus, in der Unterwelt auf ein Rad geflochten ist, und mit diesem rastlos herumgetrieben wird. Das Schöne befreit uns, wenn auch nur für Augenblicke von diesen Qualen, es hebt uns aus dem gewöhnlichen Dasein hinweg: bei seinem Anblick steht das Rad des Ixion für einen Augenblick still, wir wollen und begehren nun nichts mehr, wir sind, wie Schopenhauer sagt, reines Weltenauge, das interesselos der reinen Betrachtung sich hingibt, wir feiern die Sabbatstille des Geistes. Niemand hat diese Gemütsverfassung schöner geschildert als Goethe in seinem Gedichte „Zueignung“. Hier trifft er das Wesen der ästhetischen Betrachtung, indem er schildert, in welcher Verfassung sich unser Gemüt befindet, wenn wir nach einem erquickenden Schlummer, da mehr als sonst die Pforten des Geistes weit geöffnet sind, bei einem Spaziergange in der Morgenfrühe uns jedem Natureindrucke willig und interesselos hingeben:

„Der Morgen kam; es scheuchten seine Tritte
Den leisen Schlaf, der mich gelind umfing,
Daß ich, erwacht, aus meiner stillen Hütte
Den Berg hinan mit frischer Seele ging;
Ich freute mich bei einem jedem Schritte
Der neuen Blume, die voll Tropfen hing;
Der junge Tag erhob sich mit Entzücken,
Und alles war erquickt, mich zu erquicken.“

* * *

Nicht bloß das Schöne ist ein Gegenstand ästhetischen Wohlgefallens. Es gibt sinnliche Erscheinungen, die, ganz wie das Schöne, Lustempfindungen in uns erwecken, ohne

den Willen zu erregen, auch ohne sich einseitig bloß an die Sinne des Menschen zu wenden, die ohne Absicht, ohne Begriff und ohne Interesse gefallen, und die wir doch nicht als schön bezeichnen. Es sind alle die Erscheinungen, die wir erhaben nennen. Worin besteht der Unterschied des Schönen und Erhabenen?

Die nächstliegende Antwort würde sein, erhaben sei das Gewaltige, Große, d. h. was größer als die Mehrzahl unserer sinnlichen Erscheinungen ist. Aber diese Bezeichnungen „groß“ und „gewaltig“ sind doch sehr unbestimmt und von einem subjektiv schwankenden Werte. Einen Dom von einer gewissen Höhe würde ich vielleicht erhaben nennen, einen regellosen Steinhaufen aber, der dieselbe Höhe besäße, keineswegs. Dann würde man also vielleicht sagen dürfen, nicht etwas Großes überhaupt, sondern das absolute, schlechthin Große nennen wir erhaben. Aber wo ist die Grenze für dieses schlechthin Große? Der Ausdruck „groß“ ist ja rein relativ. Jede Größe kann ich mir ja vorstellig machen dadurch, daß ich sie messe, d. h. daß ich sie mit einer andern Größe vergleiche, und dann gibt es eigentlich nichts, was schlechthin groß ist, sondern nur etwas was groß im Vergleich zur einen, klein im Vergleich zur anderen Größe ist. Die Größe eines Domes also, von der ich sage, sie betrage einige hundert Meter, ist mir um nichts leichter vorstellbar als die Höhe etwa der Atmosphäre, die ich nach tausenden von Meilen bemesse, oder die Oberfläche der Erde oder die der Sonne, die ich mir wieder sehr leicht vorstellig machen kann indem ich sage, sie betrage etwa das Zwanzigfache der Erdoberfläche. Und selbst wenn ich die ungeheuren Entfernungen gewisser Fixsterne und Nebelflecke in der Milchstraße mir vorstellig

machen will, so kann ich das, indem ich einen außerordentlich großen Maßstab einführe, etwa den Weg, den das Licht in einer Sekunde zurücklegt, oder gar den, welchen es in einem Jahre zurücklegt, so daß ich die Entfernung solcher Sterne nach Lichtjahren abschätze. Wenn wir hier zu einer außerordentlichen Größe gelangen, zu einer Größe, die etwas Ungewöhnliches ist, so spreche ich wohl vom Ungeheuren, aber noch nicht vom Erhabenen.

Keine Größe also, auch diejenige nicht, welche wir erhaben nennen, kann meinen Verstandesbegriff überragen, überhaupt also meinem Intellekt überlegen sein. Wohl aber kann es Größen geben, an welche die Sinnlichkeit nicht heranreicht. Wenn ich die gewaltige Fläche des Ozeans vor Augen habe, so kann ich mir diese für den Verstand sehr wohl vorstellig machen, indem ich sie mir durch eine Anzahl von tausenden von Quadratmeilen ausdrücke. Aber man versuche einmal, diese Meeresfläche rein sinnlich aufzufassen, d. h., wie es eben in der sinnlichen Auffassung geschieht, durch das Aufnehmen aller einzelnen Teile nach einander sich ihr vollständiges Bild vor Augen zu stellen: alsbald erlahmt die Sinnlichkeit und muß ermattet von ihrem Vorhaben abstehen.

Erhaben ist also zunächst negativ etwas, was meine Sinnlichkeit nicht fassen kann, sei es nun das mathematisch Erhabene des Raumes und der Zeit z. B. die ungeheure Meeresfläche, die ich vor mir sehe, die Länge der Zeit, in welcher unser Planet sich entwickelt hat u. s. w., oder sei es das dynamisch Erhabene der Kraft z. B. ein Orkan, der Länder und Städte verwüstet, oder die Energie eines gewaltigen Eroberers, der durch ein Meer von Blut zu seinem Ziele schreitet.

In allen diesen Fällen handelt es sich nicht darum, daß ich eine Größe messe, sondern in der Betrachtung rein sinnlich vorzustellen suche. Bei dieser Betrachtung aber erlahmt die Sinnlichkeit, sie findet sich außer stande, die Erscheinung, der sie begrifflich wohl nahe kommen kann, in einem sinnlichen Bilde zu fassen; und so sinkt der Mensch als sinnliches Wesen ohnmächtig zu Boden. In demselben Augenblicke aber da dies geschieht, erhebt sich triumphierend der Mensch als freies Vernunftwesen. Denn eben die erhabene Erscheinung, welche der Bemühungen der Sinnlichkeit spottet, wird von der Vernunft in der Idee spielend ergriffen. Darin aber offenbart sich das wahre Verhältnis der sinnlich-natürlichen und der vernünftig-ideellen Seite des menschlichen Wesens, daß jener gegenüber diese nicht nur als die höhere sich erweist, sondern als die absolut überlegene. Durch die Ohnmacht der Sinnlichkeit wird erst der Triumph der Vernunft offenbar. So wird zunächst dadurch, daß die Sinnlichkeit sich gleichsam vernichtet sieht, das Gefühl der Unlust erweckt, zugleich aber und in unmittelbarer Verknüpfung damit das Gefühl der Lust, da gerade durch diese Ohnmacht der Sinnlichkeit die Überlegenheit der Vernunft zu Tage tritt. Dieselbe Erscheinung also, welche unsere Sinnlichkeit zu Boden schlägt, erhebt uns als freie Vernunftwesen. Wir, die Betrachter, sind es also, die erhoben sind, erhoben nämlich über alles Sinnliche, und es geschieht nur vermöge einer eigentümlichen Unterschiebung und Täuschung, daß wir nicht uns sondern den Gegenstand erhaben nennen, der jenes Gefühl der Lust in uns geweckt hat.

Während also das Schöne sich zeigt durch die Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft, so ruft das Er-

habene zunächst das Gefühl der Disharmonie beider hervor, die sich aber alsbald auflöst in eine höhere Harmonie. Daher stimmt uns das Schöne ruhig und gelassen, die Empfindung des Erhabenen aber ist bewegt, dort empfinden wir ein leises Herüber- und Hinüberspielen des Lustgefühls zwischen sinnlicher Erscheinung und Idee, hier dagegen ein heftiges Schwanken zwischen dem Gefühle der Ohnmacht, das wir als sinnliche Wesen, und dem des siegreichen Triumphes, das wir als Vernunftwesen haben. So schildert auch Faust die erhabene Gemütsstimmung nach der gewaltigen Erscheinung des Erdgeistes:

In jenem sel'gen Augenblicke,
Ich fühlte mich so klein, so groß!

Auf diesem Unterschiede beider Arten ästhetischen Genusses beruht es auch, daß man der Betrachtung des Schönen zuweilen überdrüssig werden kann, weil es sich hier um eine sich stets gleichbleibende oder doch nur geringfügig schwankende Harmonie handelt; beim Erhabenen dagegen tritt solcher Überdruß nur selten ein, weil hier das Gemüt beständig zwischen den äußersten Gegensätzen hin und her spielt und in immer neuen Variationen die Disharmonie aufzulösen sucht. Es ist auch leicht zu sehen, daß, wenn auch das Schöne ebensowohl wie das Erhabene zwischen dem Wohlgefälligen der Empfindung (dem Angenehmen) und dem Wohlgefallen der bloßen Vernunft (dem Guten), eine Mittelstellung einnehmen, doch das Schöne eine größere Verwandtschaft mit dem Angenehmen, das Erhabene mehr mit dem Guten hat. Daher kommt es, daß namentlich sittlich große Naturen zuweilen dem Schönen gegenüber eine geringe Empfänglichkeit besitzen, zur Betrachtung des Erhabenen aber sich unwiderstehlich hinge-

zogen fühlen. Auch Kant selbst gehört zu diesen Naturen, und man bemerkt wohl, mit welcher Vorliebe und mit welcher psychologischen Sorgfalt er das Erhabene gegenüber dem Schönen zu charakterisieren sucht.

* * *

Das Schöne und Erhabene befinden sich in einer doppelten Sphäre, in dem Reiche der Natur und in dem der Kunst. Dort, beim Naturschönen, handelt es sich darum, daß ein sinnlicher Gegenstand als frei erscheint, einer Idee unserer Vernunft entspricht, hier, beim Kunstschönen, daß etwas was mit Freiheit, entsprechend einer Vernunftidee, hervorgebracht ist, sinnlich erscheine, in Übereinstimmung mit der Gesetzlichkeit der Natur. Im ersten Falle scheint es, als habe die Natur als bewußte Intelligenz geschaffen, im letzteren, als habe eine bewußte Intelligenz etwas als bewußtlose Natur hervorgebracht. Daher macht Kant die treffende Unterscheidung: die Natur ist schön, da wo sie als Kunst, und die Kunst ist schön, da wo sie als Natur erscheint. So wie man manchmal beim Anblick einer friedlichen Abendlandschaft versucht ist zu sagen, hier habe die Natur nach dem Muster eines Ruysdael geschaffen, so glaubt man umgekehrt oft, wenn man ein Landschaftsbild des letzteren betrachtet, ein wirkliches Stück Natur vor sich zu haben.

Aus dieser einfachen Bestimmung des Wechselverhältnisses zwischen Natur und Kunst erklären sich zahllose Mißverständnisse, welche bis auf den heutigen Tag das Kunstleben verwüstet haben, namentlich das größte Mißverständnis, als sei es die Aufgabe der Kunst, die Natur „nachzuahmen". Aber die Kunst ist an den Stoff der Natur so wenig gebunden als diese letztere an jene, daher

es zahllose Möglichkeiten für die Darstellung des Schönen gibt, welche die Natur nicht erreichen kann, so wie freilich auch umgekehrt der Kunst nicht alle Mittel der Natur zu Gebote stehen. Also nicht darauf kommt es an, daß der Gegenstand des Kunstschönen in der Natur sich wirklich findet, sondern nur darauf, daß er als Natur erscheine.

Denn was oben von den Merkmalen des Schönen im allgemeinen gesagt wurde, gilt mit entsprechender Anwendung von dem Kunstschönen im besonderen. Das Schöne gefällt ohne Absicht und ohne Interesse, also darf auch bei dem Kunstschönen weder das eine noch das andere hervortreten. Wer beim künstlerischen Produzieren eine andere Absicht hat, als bloß zu produzieren, bei dem „merkt man die Absicht und wird verstimmt"; wer sich dabei von einem anderen Interesse leiten läßt als dem, das Schöne in möglichster Vollendung darzustellen, an dem wird sein Werk selbst zum Verräter, indem das äußere Interesse die reine Formgebung trübt, durch die kalte Verstandesreflexion die Wärme des Empfindens unmöglich gemacht wird: sein Werk ist „von der Blässe des Gedankens angekränkelt". Das Schöne gefällt ohne Begriff, d. h. ohne eine logische Vorstellung, die der Erkenntnis dient, es gefällt also umsomehr ohne Regeln. Nun gibt es freilich keine Kunst, die sich nicht auf gewisse Regeln stützen müßte, aber darin unterscheidet sich die schöne Kunst von der mechanischen Kunst, daß die letztere ausschließlich dem Verstande angehört, auf Regeln sich stützt, die erstere aber die Verstandesthätigkeit der Regeln zwar nicht entbehren kann, aber in ihnen nicht ihr eigenes Wesen findet. Denn indem der Künstler sein Werk hervorbringt, schafft er wie die Natur, die keine Anwendung von Regeln kennt. Die Kunst ist deshalb ein

Werk des Genies, denn unter einem solchen verstehen wir eben eine ursprüngliche Geistesanlage, für welche das Schaffen, das Produzieren im sinnlichen Elemente ebenso notwendig ist, wie für die Natur selbst und sich ebenso wie hier auf eine Weise vollzieht, welche für die Erkenntnis niemals völlig zu durchdringen ist.

Zum erstenmale hat hier Kant, indem er der Begründer einer systematischen Ästhetik wurde, den Grundsatz ausgesprochen, welchen die Stürmer und Dränger auf ihre Fahne geschrieben hatten, und durch welchen sie in wahrhaft revolutionärer Weise einer jahrhundertelangen Tradition entgegentraten, den Grundsatz nämlich: Kunst ist nicht eine Sache der Erkenntnis, sondern ein unbewußtes Schaffen, also nicht Sache der Gelehrten, sondern des Genies. Man kann diesen Grundsatz nicht schärfer ausdrücken, als es Kant gethan hat. So bewundernswürdig, sagt er, die wissenschaftlichen Entdeckungen eines Newton sein mögen, so ist es doch möglich, den Weg, den er hierzu eingeschlagen hat, und jene Entdeckungen selbst nach allen Einzelheiten und bis in alle Verzweigungen, kennen zu lernen und von neuem zu beschreiten. Aber niemand kann erkennen, wie ein Homerisches Epos, ein Faust geschaffen worden ist. Ein Newton, so schwer es auch ist, kann nachgeahmt werden, Homer und Shakespeare aber niemals.

Das erste Erfordernis des Genies ist also Originalität, Ursprünglichkeit des Schaffens. Freilich ist das nicht so zu verstehen, als ob das künstlerische Genie mühelos und spielend schaffe. Jede Kunst ruht vielmehr auf der breiten Grundlage eines rein mechanischen Könnens, in der Malerei z. B. der Kenntnis der Perspektive, der anatomischen Kenntnis des Körpers, der Technik des Farben-

gebens u. s. w.; und es bedarf hier einer ebenso harten und eindringenden Arbeit, wie auf irgend einem Gebiete des mechanisch-technischen oder wissenschaftlichen Könnens. Aber selbst hiervon abgesehen, verfährt der schaffende Künstler keineswegs mühelos, sondern sein Werk entsteht nur unter hartem Ringen mit der Sprödigkeit des Stoffes, der ursprünglichen Gestaltlosigkeit seiner Ideen und dem Zwange, den jene mechanischen Regeln ihm auferlegen. Aber darin eben unterscheidet sich das Kunstwerk von allen andern Produkten menschlicher Thätigkeit, daß in ihm jenes Ringen, jene Mühe niemals zum Vorschein kommen darf, daß es schließlich als Naturerscheinung dastehen muß, deren Charakteristikum eben darin besteht, daß sie gleichsam von selbst vorhanden ist, ohne daß bei ihrem Anblick auch nur der Gedanke eines bewußten Hervorbringens auftauchte. Wie spröde also auch das Material sich zeigte, es darf als Material, als roher Stoff nirgends hervortreten; der Stoff muß durch die Form, wie Schiller sagt, vollständig vernichtet sein; wie gestaltlos auch die Ideen ursprünglich im Kopfe des Künstlers wogten, sie dürfen von dieser Gestaltlosigkeit keine Spur zurückbehalten; und wie harte Zumutungen auch die mechanischen Kunstregeln stellten, sie müssen aufs sorgfältigste angewendet sein, aber ohne Beengung, ohne daß ihre Anwendung und die saure Mühe, die sie gekostet haben, irgend wie bemerkbar wird. Erst wenn alle diese Bedingungen erfüllt sind, erscheint das Werk einer überaus harten, oft jahrelangen mühseligen Arbeit wie ein selbstverständliches einfaches Naturprodukt: „Schlank und leicht wie aus dem Nichts gesprungen, steht es vor dem erstaunten Blick.“

Ein solches Werk des künstlerischen Genies ist von ebensolcher Bedeutung, wie die Naturerscheinung selbst. Es

ist etwas Neues, an dem die Gesetze der Kunst ebenso studiert werden müssen, wie die Gesetze des Wirklichen in der Natur. Daher ist richtunggebend für die Kunst allerdings die Natur, gesetzgebend nur das Genie. An ihm bilden sich die Jüngeren, es wird nachgeahmt, wie die Natur, bis sich unter den nachschaffenden Künstlern wiederum einer findet, der allmählich hinreichend erstarkt, um nun ebenfalls als Genie, d. h. wie die Natur, zu schaffen und damit eine neue Epoche künstlerischer Gesetzgebung einzuleiten. —

Auch die Ansicht, daß die Kunst das Produkt des Genies ist, hat in dem Jahrhundert, seitdem sie herrschend geworden ist, zu zahllosen Mißverständnissen und Absurditäten verleitet. Originalität ist das erste und wichtigste Kennzeichen des Genies, aber man darf diesen Satz nicht umkehren und sagen, daß, wer in irgend einer Beziehung Originalität besitzt, auch ein Genie sei. Denn es gibt auch originalen Unsinn; und zu diesem werden unaufhörlich diejenigen verleitet, welche vor allem den Vorwurf der Nachahmung von sich abzuwehren suchen, die, wie Kant sich ausdrückt, lieber auf einem kollerigen Pferde paradieren wollen, als auf einem Schulpferde, und auf die Goethe das Sprüchlein gemünzt hat:

Ich hielt von Andren mich entfernt,
Nachtreten wäre mir Schmach,
Hab alles von mir selbst gelernt;
Es ist auch danach.

Was im letzten Grunde das wahrhaft künstlerische Genie von denen, die bloß vorgeben, es zu sein, unterscheidet, ist nichts anderes, als das was den bedeutenden wissenschaftlichen Kopf vom wissenschaftlichen Stümper und

Handwerker unterscheidet: der Besitz von Ideen; nur daß es sich in der Kunst um ästhetische, in der Wissenschaft um logische Ideen handelt. Beide haben dies gemeinschaftlich, daß sie von einem gegebenen Punkte aus in eine unendliche Ferne oder unendliche Tiefe sehen lassen und dahin den Blick lenken, aber sie unterscheiden sich so, daß die ästhetische Idee eine sinnliche Anschauung ist, welcher niemals ein Begriff oder eine Mehrheit von Begriffen völlig entspricht, und daß umgekehrt eine logische Idee ein Begriff ist, für welchen es niemals eine angemessene Anschauung gibt. Daher kommt es, daß die Betrachtung eines Kunstwerkes sofort den lebhaften Trieb erweckt, durch die Reflexion, also vermöge einer begrifflichen Erkenntnis zu einer Klarheit über dasselbe zu kommen, und daß dies niemals völlig gelingt, sondern immer ein dunkler undurchdringbarer Rest bleibt. Darin liegt das Mystische und Geheimnisvolle aller Kunst, das Goethe einmal in dem Paradoxon ausgedrückt hat: „Jedes Kunstwerk ist im Einzelnen vernünftig, im Ganzen immer ein wenig unvernünftig," wobei das letztere Wort nicht in der Bedeutung „sinnlos", sondern „der Vernunft unzugänglich" zu nehmen ist. Auch umgekehrt drängen alle logischen Ideen und ganz besonders die höchsten und darum abstrakten Ideen der Philosophie zu einer Darstellung und Verdeutlichung in der sinnlichen Anschauung. Aber auch dieses Bemühen kann niemals vollständig erreicht werden. Wo es mit annähernder Vollkommenheit erreicht wird, indem ästhetische und philosophische Ideen sich eng verbinden, da entstehen die großen philosophischen Dichtungen, die Welt-Epopöen, die, wie Dantes Göttliche Komödie, Goethes Faust, Shakespeares Hamlet, die höchsten und erhabensten

Schöpfungen des Menschengeistes sind. Die engen Beziehungen zwischen ästhetischen und logischen Ideen machen es auch erklärlich, weshalb in großen Blütenepochen der menschlichen Kultur, zu Zeiten also, in welchen die geistige Atmosphäre völlig von großen Ideen erfüllt ist, mit der Blüte der Philosophie die der Kunst, insbesondere der Dichtkunst, immer Hand in Hand geht.

Es ist indessen charakteristisch, daß der Blüte der Kunst die der Philosophie stets nachfolgt. Vielleicht entspricht dieser Reihenfolge ein allgemeines Gesetz geschichtlicher Entwickelung, so daß die Ideen erst in der sinnlichen Hülle des schönen Scheines hervortreten, um später sich zur Klarheit, wenn auch nie zur vollendeten Klarheit, des philosophischen Gedankens zu entwickeln. Diese Anschauung vertritt mit Nachdruck das Hegel'sche System. Auch Kant kommt ihr schon nahe, und ebenso hat in poetisch-platonisierender Form Schiller demselben Gedanken Ausdruck verliehen:

Was wir als Schönheit hier empfunden,
Wird einst als Wahrheit uns entgegengehn.

Neuntes Kapitel.

Fortwirkung Kants bis zur Gegenwart.

Sobald einmal in der oben bereits geschilderten Art die hauptsächlichsten Hindernisse beseitigt worden waren, welche sich dem erleichterten Zugange zu den Kantischen Ideen in den Weg stellten, ergriffen diese die Zeitgenossen sehr schnell mit unwiderstehlicher Gewalt. Alles war ja zu dieser Aufnahme wohl vorbereitet. In jener Zeit waren die Deutschen wirklich nichts anderes als das Volk der Dichter und Denker, in das innerliche Leben des Geistes versenkt, kaum berührt von den Vorgängen der politischen Welt, nur dem Aufbau der Welt des Ideals hingegeben. Hier, in der Kantischen Ideenwelt, schien diese vollendet erstanden zu sein, so vollendet, daß ihre Grundlagen vielen als unerschütterlich galten. Auf der andern Seite aber boten die weiten Perspektiven, die sich nach allen Seiten eröffneten, die Fern- und Tiefblicke dieses Kantischen Gedankenbaues der freien Beweglichkeit des Geistes wiederum den weitesten Spielraum. Daher war die Dunkelheit, welche, ungeachtet aller rasch sich mehrenden Popularisierungsversuche, die Kantische Lehre noch aufwies, ihrer Ausbreitung eher förderlich als hinderlich. Denn diese ganze Zeit, die sich von dem allzu grellen Lichte der Aufklärung immer mehr

abgewandt hatte, suchte den Tiefsinn und ging ihm so leidenschaftlich nach, daß sie da und dort schon wenige Jahre nach der Kantischen Reform sich in den dunkelsten Gedankengängen der Romantik verlor.

Wie jede neue Lehre so fand auch die Kantische zunächst eine Anzahl unbedingter Anhänger, welche in ihr das letzte, endgültige Ergebnis aller Vernunfterkenntnis erblickten. Nicht selten steigerte sich diese bedingungslose Anhängerschaft zu schwärmerischer Begeisterung. So nannte der Dichter Baggesen, welcher auch durch seine schwärmerische Verehrung für Schiller bekannt ist, Kant den zweiten Messias und erklärte: „Nach Christus interessiert mich dieser Mann von allen Gestorbenen und Lebenden am meisten." Mit ähnlich schwärmerischem Gefühle preist der als Arzt wie als Philosoph von den Zeitgenossen, auch von Kant selbst, hochgeschätzte Johann Benjamin Erhard den Königsberger Philosophen. So schildert er in seiner Selbstbiographie die einschneidende Wirkung, welche das Studium der Hauptwerke Kants, namentlich der Vernunftkritik, für sein ganzes Leben gehabt hat, vor allem aber, was ihm die Kantische Sittenlehre geworden war. „Aller Genuß, den ich in meinem Leben erhielt, schwindet gegen die Durchbebung meines ganzen Gemütes, die ich an mehreren Stellen von Kant's Kritik der praktischen Vernunft empfand. Thränen der höchsten Wonne stürzten mir öfters auf dies Buch, und selbst die Erinnerung dieser glücklichen Tage meines Lebens näßt jederzeit meine Augen und richtete mich auf, wenn nachher widrige Ereignisse und eine traurige Stimmung meines Gemütes mir alle frohe Aussicht in diesem Leben versperrten. . . Werde ich ausdauern im Kampfe mit dem niederschlagenden Gedanken,

den mir die Geschichte der Zeit so oft, wie ein feindseliger Dämon, in die Seele bläst: Der Glaube an Entwickelung der Menschheit im Gewühle des Treibens und Thuns der Menschen ist ein Ammenmärchen, um das Kind vom Mittreiben und Mitlaufen auf der Straße des rohen Genusses abzuhalten, und ein leerer Trost über den versäumten Jubel seiner Kameraden — werde ich ihm widerstehen, diesem geisterdrückenden Gedanken, so ist es dein Werk, mein Lehrer, mein Vater im Geiste! Fühle ich mich nach diesem öfter wiederkehrenden Fieberanfall der Gemeinheit fortdauernd noch durch das Bewußtsein gestärkt: ich bin, der ich bin, kein Anderer hat meine Pflichten, kein Anderer darf für mich denken, die Welt, die ich anschaue, ist die Aufgabe für mein Wissen, das Gefühl der Freiheit in mir ist allein der Richter meines Werts: was ich im Laufe der Welt nützte, ist Aufgabe der Untersuchung künftiger Menschen; was ich sein wollte, ist allein mein Eigentum: so ist es dein Werk, mein Lehrer, mein Vater im Geiste."

Nicht alle, die von der Kantischen Philosophie ergriffen wurden, äußerten sich mit diesem Überschwang des Gefühls, wie es Erhard hier thut, aber alle folgten ihm mit wahrer Begeisterung. Und es waren die besten Köpfe seiner Zeit, die er mit sich fortriß. Jean Paul schreibt einem Freunde: „Kaufen Sie sich um Himmels willen zwei Bücher, Kants „Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten" und Kants „Kritik der praktischen Vernunft". Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal." Was die Kantische Philosophie für Schiller bedeutete, ist bekannt genug. Er gibt dieser Bedeutung einmal lebhaften und schönen Aus-

druck, indem er in einem Briefe aus dem Jahre 1794, durch den er Kant zur Mitarbeit an den „Horen“ einlud, ihn gleichzeitig seiner Dankbarkeit versichert, „für das wohlthätige Licht, das Sie meinem Geiste angezündet haben, — eines Dankes, der wie das Geschenk, auf das er sich gründet, ohne Grenzen und unvergänglich ist.“

Es entsprach dem Grundcharakter der Zeit am Ende des vorigen und Anfang dieses Jahrhunderts, daß sie von der moralisch-religiösen Seite der Kantischen Philosophie zunächst am lebhaftesten ergriffen wurde. Denn die Kantische Reformation traf auf einen Zustand des öffentlichen Geistes, in welchem alle festen Überzeugungen aufs heftigste erschüttert waren, da der auflösende Zweifel die sichersten Stützen religiöser und philosophischer Weltanschauungen hinweggeschwemmt hatte. Der Unterwühlung des staatlichen Lebens, die sich besonders stark in Frankreich zeigte, entsprach die der sittlichen und religiösen Überzeugungen, welche vor allem in Deutschland wegen der Breite und Regsamkeit seines geistigen Lebens und wegen der Tiefe seiner Aufklärung hervorgetreten war. Und wie man dort den neunten Thermidor begrüßte, der wiederum eine feste staatliche Ordnung gewährleistete, so hier die Kantische Philosophie, welche die Grundbedingungen alles sittlich-religiösen Lebens in einer, wie es schien, unanfechtbaren Weise von neuem begründete und sicherstellte. Von dieser Seite hat auch Reinhold die Kantische Philosophie erblickt, als er durch seine Briefe ihr erster Apostel wurde.

Erst erheblich später wurden dem gegenüber auch die anderen Triebkräfte der Kantischen Gedankenwelt wirk-

sam, und nun erhielt sie auch in den einzelnen Wissenschaften den größten Einfluß, der so bedeutend war, daß er in manchen von ihnen dauernd sich geltend machte, so in der Theologie, wo die Ritschl'sche Schule die Kantische Tradition bis auf den heutigen Tag festgehalten hat, in der Jurisprudenz, wo die Schule Thibaut's wenigstens auf Jahrzehnte hinaus dasselbe that. Für Wilhelm von Humboldt, der zeitlebens ein begeisterter Kantianer blieb, wurde die Kantische Ideenwelt in der vergleichenden Sprachwissenschaft fruchtbar. Den geringsten Einfluß übte sie vorerst in den Naturwissenschaften aus, was sich leicht genug erklärt durch das Übergewicht, welches damals der idealistische Charakter der Kantischen Philosophie gegenüber den realistischen Elementen, wenigstens nach der Meinung der Zeitgenossen, behauptete. Dagegen ist es charakteristisch, daß damals die Kantische Lehre nicht nur in die Kunsttheorien mächtig umgestaltend und zum Teil neu gestaltend — namentlich durch Vermittelung Schillers — hinübergriff, sondern daß sie selbst in der darstellenden Kunst Einfluß übte. So hat z. B. der berühmte Maler Carstens damals den freilich aussichtslosen Versuch gemacht, Kants Lehre von Raum und Zeit malerisch darzustellen, ein Versuch, der in Schiller-Goethes Xenien zu dem Distichon Veranlassung gab:

Raum und Zeit hat man wirklich gemalt, es steht zu erwarten,
Daß man mit ähnlichem Glück nächstens die Tugend uns tanzt.

Indessen gegenüber der begeisterten Anhängerschaft Kants stand von vornherein eine weniger durch das Gewicht als durch die Zahl und die überlieferte Autorität einflußreiche Gegnerschaft. Jene rekrutierte sich vornehmlich aus der Jugend, welche neuen Ideen immer gerne folgt,

diese bestand hauptsächlich aus denen, welche sich zu sehr in der alten philosophischen Anschauungsweise befestigt hatten, um die neue Welt, die sich ihnen in dem Kantischen Gedankengebäude vor Augen stellte, auch nur unbefangen würdigen und verstehen zu können. Zu ihnen gehörten insbesondere die Anhänger der Leibniz-Wolffischen, die der (empiristischen) englischen Aufklärung, des Spinoza, des Descartes u. s. w.

Eben damals hatte man auch innerhalb der dogmatischen Anschauungsweise, unabhängig von Kant, versucht, zu einer Einheit der Lebensanschauung zu gelangen, welche dem Verlangen der Zeit entsprach, indem sie zwar den Menschen und den Geist zum Mittelpunkte machte, aber doch auch die Natur als gleichwertigen Faktor mit ihm verknüpfte. Diesem Ziele ging man nach durch eine Umgestaltung des Spinozismus vermittelst Leibniz'scher Ideen. Denn das System Spinozas bot zwar in vollendeter Weise die geschlossene Einheit der Weltanschauung, die man suchte, und zugleich war es durchweht von dem Geiste der strengen Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit der Natur; aber es bot keinen Raum für die Freiheit, für die spezifische, selbständige, alles Naturgeschehen überragende Bedeutung des Menschen, für die freie Entfaltung des menschlichen Geistes, d. h. für alles das, was den unterscheidenden Charakter der Leibniz'schen Philosophie ausmacht. Indem man beide Anschauungsweisen also organisch zu verknüpfen suchte, glaubte man sicher in einer geschlossenen, universellen Weltanschauung zu ruhen, welche alle Erscheinungen der Wirklichkeit zu durchdringen vermochte. Diese Vereinigung wurde hauptsächlich durch Herder vollzogen, und sein Leibniz'scher Pantheismus

von niemandem freudiger als der Ausdruck der eigensten Welt- und Lebensanschauung aufgenommen als von Goethe. Beide hatten damit eine freie Höhe des philosophischen Gedankens erreicht, von welcher aus ihnen die gänzlich neue Wendung Kants nur als eine Verirrung erscheinen mußte, um so mehr als er die Kluft zwischen Naturnotwendigkeit und menschlicher Geistesfreiheit, die man eben überbrückt zu haben glaubte, mehr als irgend ein Philosoph der Vergangenheit erweitert hatte. Aber während für Herder dieser Leibniz'sche Pantheismus — der in seinen bedeutendsten und reichsten Schriften „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte" und „Gott, Gespräche über Spinozas System" zum Ausdruck kommt — das letzte Ergebnis seiner geistigen Entwickelung bildete, so war er für Goethe nur ein bedeutsamer und fruchtbarer, nicht aber der ausschließliche und endgültige Ausdruck seiner Weltanschauung, welche bei der freieren Beweglichkeit seines Geistes der Aus- und Fortbildung auch fernerhin nach allen Seiten hin offen stand. Herder wurde deshalb in den heftigsten, erbittertsten Kampf mit der Kantischen Philosophie verwickelt, der das Ende seines Lebens nicht wenig verdüstert hat; Goethe dagegen gewann schließlich zur Kantischen Ideenwelt, obwohl sie ihm immer etwas Fremdartiges blieb, den freien Zugang eines teilnehmenden Verständnisses. Er gewann ihn von zwei Seiten her: einmal durch Kants Kritik der Urteilskraft, in welcher Natur und Freiheit wieder versöhnt erschienen, sodann durch die Vermittelung Schillers. Dieser war nicht nur für Goethe der Dolmetsch Kantischer Ideen, sondern durch ihr eigenes beiderseitiges Verhältnis, indem Schiller vor allem nach Freiheit strebte, Goethe überall die Natur in den Vordergrund stellte und doch beide, in

engstem Bunde vereinigt, zu gemeinsamem Ziele gingen, zeigte sich wie an einem hervorragenden Erfahrungsbeispiele die Berechtigung des schroffen Gegensatzes, welcher die Kantische Philosophie durchzieht, sowie das Recht Kants, ihre Versöhnung erst da eintreten zu lassen, wo sie allein gelingen kann, in der Welt des Schönen.

* * *

Es charakterisiert, wie Wilhelm von Humboldt treffend sagt, die hohe Freiheit des Kantischen Geistes, „daß er Philosophien, wieder in vollkommener Freiheit und auf selbstgeschaffenen Wegen für sich fortwirkend, zu wecken vermochte. Da er nicht sowohl Philosophie, als zu philosophieren lehrte, weniger Gefundenes mitteilte, als die Fackel des eigenen Suchens anzündete, so veranlaßte er mittelbar mehr oder weniger von ihm abweichende Systeme und Schulen." Dieser Geist freier Kritik, den Kant geweckt hatte, machte sich sehr bald schon nach dem Erscheinen seiner ersten kritischen Hauptschriften geltend, um fort- und umbildend auf seine eigene Lehre einzuwirken. Dabei trat zuerst mit besonderem Nachdruck das Streben nach Einheit der Weltanschauung hervor, aus dem ja auch der Leibniz'sche Pantheismus hervorgegangen war.

Schon Reinhold, der erste Apostel der Kantischen Lehre, hatte in dieser Richtung eine, wenn auch unzulängliche, Umbildung der Kantischen Lehre versucht, indem er besonders in der Erkenntnislehre den Kantischen Gegensatz von Stoff und Form der Erkenntnis, Ding an sich und Erscheinung, sowie das Nebeneinander der verschiedenen Erkenntnisvermögen, als einen starken Mangel empfand. An einem anderen Punkte hatte Schiller eingesetzt, der,

trotz enger Anlehnung an die Kantischen Ideen, bereits den Weg zur Ideenrichtung Schellings betrat, indem er zwar noch nicht die Einheit des Universums, aber doch die des Menschen, des individuellen wie des geschichtlichen, unter ästhetischen Gesichtspunkten zu gewinnen suchte.

Ihr Ziel erreichten diese Einheitsbestrebungen erst in der Philosophie Fichte's, der mit seinen grundlegenden Schriften bereits 1794 hervortrat, ein Jahr also nachdem Kant mit der 1793 erschienenen „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" sein System zum Abschluß gebracht hatte. Fichte gewann die gesuchte Einheit der Weltanschauung, indem er die Freiheit zum beherrschenden Prinzip alles Seienden machte und die Natur zu einem Produkt des selbstbewußten Geistes herabsetzte. In der Fichteschen Philosophie erscheint erst der Mensch recht eigentlich nicht nur als der Mittelpunkt, sondern als der Herrscher und Schöpfer der Welt; und der Titanenstolz des Menschen hat neben Goethes Prometheus keinen kühneren Ausdruck gefunden, als in dem ganzen Geiste des Fichte'schen Systems. Daher urteilten die Romantiker, hier erst sei die Philosophie vollendet; wie die französische Revolution den Staat, so habe Fichte das ganze Universum aus einem Grundprinzip heraus geschaffen; und ebenso erblickte Jacobi in der Fichte'schen Lehre erst die Vollendung des Kantischen Systems, so daß ihm Kant nur als der Johannes, Fichte aber als der eigentliche Messias der spekulativen Vernunft erschien.

Von nun ab verfolgte der philosophische Gedanke, wie von unwiderstehlicher Gewalt geleitet, zunächst ausschließlich den idealistischen Weg, den Fichte ihm gewiesen hatte. Es galt, die Herrschaft der Freiheit, der Vernunft,

des selbstbewußten Geistes, die dieser proklamiert hatte, nun auch in der Wirklichkeit aufzuweisen. Schelling that es vornehmlich in der Natur, welche er als eine Stufenfolge geistiger Prozesse zu begreifen suchte; und dann führte Hegel die große Aufgabe mit Meisterschaft für das ganze Universum durch, indem er alles Seiende als vernünftig nachwies und zeigte, daß die ganze Natur, wie das gesamte Menschendasein, das individuelle wie das geschichtliche, nichts ist als die stufenförmige Entwickelung des einen absoluten Geistes, der fortschreitend sich befreit, indem er zu sich selber kommt, sich seiner immer mehr bewußt wird.

Mit der Hegel'schen Philosophie erreichte die philosophische Romantik, die der poetischen parallel gegangen war, ihren Höhepunkt, aber eben damit wurde zugleich die Umkehr eingeleitet. Denn indem der selbstbewußte Geist, der vorher nur grüblerisch und träumend in sich selbst versunken war, nun in die gesamte Wirklichkeit eindrang, wurde er notgedrungen auch ernüchtert, und der Kampf der philosophischen Schulen that ein Weiteres, um die Ernüchterung zu beschleunigen. Dazu kam, daß der Gang der politischen Ereignisse, die Veränderungen in der gesamten äußeren Lebensführung, die Anfänge der modernen Technik und das Aufblühen der mit realistischen Methoden arbeitenden Naturwissenschaften auch das Volk der Dichter und Denker allmählich in die rauhe Wirklichkeit hinausstießen. Bald stürzten die hohen Mauern ein, hinter denen man sich in dem milden Dämmerlichte der Romantik verschanzt hatte, und es begann ein allgemeiner Zusammenbruch der idealistischen Überzeugungen. Gleichzeitig begann die Philosophie ihren Weg nun ebenso beharrlich in realistischer

Richtung zu nehmen als vorher in idealistischer, dort, ebenso wie hier, zuerst langsam, dann immer leidenschaftlicher und stürmischer. Den Übergang bilden Schopenhauer und Herbart, deren Systeme, obwohl längst entwickelt, nun erst allgemeine Anerkennung fanden: Schopenhauer, der die Unüberwindbarkeit des Zwiespaltes von Natur und Geist recht eigentlich zum Grundprinzip seiner Weltanschauung macht und in der Stimmung des Weltschmerzes zum Ausdruck bringt; Herbart, der bereits ein geschlossenes System des wenn auch maßvollen Realismus aufstellt. Beide gehen auf Kant zurück und ihre Systeme wollen nichts weiter sein, als die folgerichtige Durchführung der Kantischen Philosophie, deren Grundgehalt nach ihrer Meinung von den Idealisten verdunkelt worden war, obwohl auch diese behauptet hatten, nur der wahren Lehre Kants zu ihrem Ausdruck verhelfen zu wollen.

Der Realismus, der solchergestalt, wiederum von der Kantischen Gedankenwelt als seiner Quelle gespeist, sich Bahn gebrochen hatte, geriet sehr rasch ins Extrem und artete zum Materialismus aus. Aber auch als dieser überwunden war, behauptete die realistische Richtung ihre Vorherrschaft, und der Positivismus, wie man sie jetzt nannte, vornehmlich beeinflußt durch englische und französische Philosophie, wurde die Signatur der Zeit. Auch jetzt erinnerte man sich wieder, daß ja die Kantische Lehre diesem Positivismus die mächtigste Stütze zu bieten vermochte, indem sie, wie dieser, alle Erkenntnis auf behutsame Erfahrung eingeschränkt wissen wollte. So knüpfte man unter dem Namen „Neu-Kantianismus“ wieder an Kant an, bald mehr in der ausschließlichen Richtung des Positivismus, bald mehr im Sinne einer

Vermittelung zwischen diesem und einem gemäßigten Idealismus.

Die vielfachen Kämpfe, die so, wie bei den Achäern und Trojanern über den Besitz der Leiche des Patroklus, auch über den Besitz des wahren Schlüssels zur Kantischen Lehre entstanden waren und noch jetzt fortdauern, mußten endlich auch das Bedürfnis wachrufen, objektiv-historisch sie zu begreifen. Dazu wurde man umsomehr gedrängt, als die allgemeine Erschlaffung der philosophischen Produktion den Sinn für die Geschichte der Philosophie lebhaft geweckt hatte. So versuchte man denn, auf exaktem Wege das historische Bild von Kants Zeit und seiner Persönlichkeit zu gewinnen und die „wahre" Bedeutung seiner Lehre festzustellen. Die Hilfsmittel aller historischen Forschung wurden dabei auch hier benutzt, und es begann die — nicht immer besonders fruchtbare — Arbeit des Edierens der Kantischen Schriften, des Aufsuchens neuer Dokumente, die für Kants Leben und Lehre von Bedeutung waren, der philologischen Revision der Texte, ihrer Kommentierung im Einzelnen und Ganzen u. s. w. Noch ist diese Arbeit bei weitem nicht abgeschlossen und eben jetzt nimmt sie wiederum bedeutenden Aufschwung und gewinnt eine weitere Ausdehnung.

* * *

Die Bedeutung, welche Kant für die Gegenwart besitzt, der Einfluß, den er ausübt, die Wertschätzung, welche man ihm heute entgegenbringt, ist bedingt durch zweierlei: einmal durch den vorwiegend historisch rückwärts gewandten Charakter unserer Zeit, dann durch die Probleme, welche sie selbst bewegen.

Unsere Zeit ist wie keine andere im stande und daher auch geneigt, alles unter historischen Gesichtspunkten als ein Glied der ununterbrochenen geschichtlichen Entwickelung zu fassen. In diesem Strome unaufhörlichen geschichtlichen Werdens gibt es für uns keinen Ruhepunkt, keinen absoluten Höhepunkt, über den nicht hinausgegangen werden könnte, nichts, was nicht bei näherer geschichtlicher Untersuchung an seiner originalen Bedeutung erheblich verlöre, weil jede geschichtliche Erscheinung tausendfach in der Vergangenheit und in ihrer eigenen Zeit wurzelt. Dieser geschichtlichen Betrachtungsweise ist auch Kant nicht entzogen geblieben, und so hat man namentlich sich bemüht, die einzelnen Keime und Wurzeln, aus denen die Kantische Ideenwelt hervorgegangen ist, aufzuzeigen. Es war natürlich, daß gerade unter diesem Gesichtswinkel der geschichtlichen Betrachtung auch eine Reihe von Gebrechen und Mängeln zu Tage traten, welche man vorher, als man Kant nur vom Standpunkte der eigenen Ideenwelt beurteilte, kaum gesehen hatte. Denn gerade von bedeutenden Geistern gilt das Göthe'sche Wort, daß das Neue, was sie gebracht haben, ihre eigenste That ist, während sie mit ihrer Zeit immer durch bestimmte Fehler zusammenhängen.

Auf diesem Wege der geschichtlichen Betrachtung ergaben sich leicht einige Gebrechen des Kantischen Systems, die vorwiegend zeitlich bedingt sind. Wenn man nicht ohne Grund über die dunkle Schulsprache gerade der wichtigsten philosophischen Schriften klagt, über die Häufung der Termini, die Schwerfälligkeit und Umständlichkeit der Gedankenentwickelung und Beweisführung, mit einem Worte über den *scholastischen* Charakter seiner Darstellung, so

läßt sich leicht nachweisen, daß Kant in diesem Punkte ganz von seiner Zeit abhängig blieb. Die Wolffische Philosophie, welche damals in Deutschland die herrschende war, hatte durchgängig diesen scholastischen Charakter. Sie war es, welche auf Kants geistige Entwickelung zuerst und am stärksten eingewirkt hat; und man wird nicht außer Acht lassen dürfen, daß eine große Reform, wie sie Kant herbeiführte, immer gefährdet erscheint, wenn sie sich nicht anschließt an die Formen des geistigen Lebens, welche vorher in Geltung und Ansehen gestanden haben.

Diese Abhängigkeit von der eigenen Zeit beschränkt sich aber nicht bloß auf die äußeren Formen, sondern auch auf den Inhalt der Kantischen Ideenwelt. Der Grundcharakter der in Deutschland und ganz besonders in dessen Norden, in Preußen, herrschenden Aufklärung war der Dogmatismus und der Rationalismus, d. h. auf der einen Seite die Zuversicht, daß die Kraft der Vernunft unbegrenzt sei, auf der andern Seite das Bestreben, alles von der philosophischen Ideenwelt auszuschließen, was der logisch disziplinierten Vernunft nicht zugänglich wäre. So umwälzend auch die Kantische Reform gewesen ist, ganz hat sie sich weder von diesem Dogmatismus noch von jenem Rationalismus zu befreien vermocht. Man kann vielleicht sagen, daß es eine Zeit gab, wo Kant völlig von allem Dogmatismus befreit war, in jener Periode nämlich, welche der Begründung seines kritischen Systems vorherging. Als aber der eigene Gedankenbau vollendet war, hielt auch er dessen Grundlagen wieder für unerschütterlich und war der Zuversicht, daß die Vernunft sich selbst nunmehr ein für alle mal von ihren Irrtümern gereinigt habe daß es unmöglich sei, die Philosophie nun auf eine

noch höhere Stufe emporzuheben. Dadurch wird es erklärlich, daß er mit unwilliger Entrüstung von Fichte sprach, als dieser, der vorher nichts als sein begeisterter Anhänger gewesen war, den Versuch machte, einen ganz neuen Weg einzuschlagen — ein Schauspiel, das sich nachher mehr als einmal wiederholt hat.

Noch stärker tritt in seiner Lehre der rationale Zug hervor, in Übereinstimmung mit der herrschenden Aufklärung, die in Preußen ihren Hauptsitz hatte. Den Titel, welchen Kant einer seiner grundlegenden Schriften gegeben hat: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft," kann man auch auf die anderen systematischen Schriften anwenden. Kant beschäftigt sich auch ebenso nur mit der Erkenntnis, der Moral und der Ästhetik „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Was außerhalb dieser Grenzen liegt, bleibt für ihn außer Betracht, auch dann, wenn es thatsächlich von der größten Bedeutung ist. Man braucht nur daran zu erinnern, daß im religiösen Leben ja nicht die Vernunft und das Vernunftgemäße, sondern das Gefühl und das Gefühlsmäßige die entscheidende Rolle spielen; daher denn auch an diesem Punkte die Romantik, namentlich Schleiermacher und Schelling, einsetzen und nicht ohne Grund mit einiger Geringschätzung auf die Kantische Religionslehre herabblicken konnten. So ist es aber nicht bloß hier. Auch im sittlichen Leben, im Reiche des Schönen, in der Kunst, selbst auf dem Gebiete der Erkenntnis ist das Gefühl von der größten Bedeutung, hier gibt es überall ein Irrationales, ein der Vernunft Unzugängliches, welches gewürdigt werden muß, wenn nicht alle Lebensgebiete in einer einseitigen Beleuchtung erscheinen sollen.

Aus diesem rationalen Zuge erklärt es sich auch, daß Kant der Thatsache der Entwickelung zu wenig gerecht wird. Die Erkenntnis, die Sittlichkeit, Religion u. s. w. betrachtet er immer nur als ein Festes, Gewordenes, nicht als ein Werdendes, weil dieses mit seinen unendlich vielen, für sich bestehenden Entwickelungsstufen dem Verstande erheblich schwerer zugänglich ist, als das Feste, das sich unter ein paar Begriffe fassen läßt.

Mit diesem rationalistischen Charakter der Kantischen Philosophie hängt es schließlich auch zusammen, daß uns so vielfach bei ihr eine leblose Systematik entgegentritt, bei der wir die Empfindung haben, daß die Wirklichkeit ihrer vollständig spottet. Nun ist es ja das Schicksal aller Vernunfterkenntnis, daß sie sich niemals vollständig der unendlichen Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens anschmiegen kann und daher mit ihrem Apparate von begrifflichen Einteilungen und Beziehungen den Schein des Starren, Unnatürlichen, Leblosen nie ganz vermeiden kann. Aber sie kann ihn doch bis auf einen ganz geringen Rest vermeiden, und es ist das Kennzeichen der rationalen Betrachtungsweise, wenn jene Übelstände, die mit aller Vernunfterkenntnis immer verknüpft sind, in auffälliger Stärke hervortreten. So aber ist es bei Kant. Jeder, der dieses Netz von Einteilungen, und zwar von ganz regelmäßigen Einteilungen, übersieht, welches in der Kantischen Philosophie der Wirklichkeit gleichsam übergeworfen ist, empfindet das Unnatürliche dieses Verfahrens. Es gibt wenige philosophische Systematiker, bei denen das rein Systematische und selbst Architektonische, d. h. das Bemühen, zu einer geschlossenen Einheit des Gedankenbaues zu gelangen und innerhalb derselben wiederum eine durchgehende Regel-

mäßigkeit und Symmetrie zu erzielen, eine so große Rolle spielt, als bei Kant. Manche seiner Ideen sind fast ausschließlich aus diesem Streben nach systematischer Gleichförmigkeit hervorgegangen, und er selbst spricht oft mit einer Art naiver Verwunderung darüber, wie nun alles bei ihm sich so schön zusammenfüge und alles so regelmäßig geordnet sei.

Indessen darf man anderseits diesen Fehler des Kantischen Gedankengebäudes auch nicht zu hoch anschlagen. Wo neue einheitliche Formen auftreten, indem die alten vernichtet werden, da kann sich nicht sogleich diejenige lebendige Einheit entwickeln, welche die Natur auf ihren höchsten Stufen zeigt, die wir im Aufbau einer Zelle, eines Körpers, des geistigen Lebens einer Zeit oder eines Volkes oder im Zusammenhange des gesamten Universums beobachten: der Organismus. In den Anfangsstadien menschlicher Entwickelung ist die Einheit nirgendwo eine organische, sondern überall eine willkürlich symmetrische, schematische, regelmäßige.

In diesen Fehler ist nicht nur die Kantische Gedankenrevolution verfallen, sondern beispielsweise auch die große politische Revolution, die ihr in Frankreich parallel lief. Auch hier wurde die alte organische Einheit des politischen Lebens zerstört, um an ihre Stelle eine neue Ordnung zu setzen, deren Prinzip die systematische Gleichförmigkeit war. So trat an die Stelle der mit ganz verschiedenartigen Rechten ausgestatteten, auch geschichtlich ganz verschiedenartig gebildeten Provinzen die regelmäßige Einteilung des ganzen Landes in gleichartige Departements, deren jedes wieder in gleichartige Arrondissements zerfiel u. s. w. Diese Einteilung ist ein Analogon zu der Kan-

tischen Systematik, wo alles trichotomisch ist, d. h. immer drei Glieder auftreten, die ebenso wieder in drei Unterglieder zerfallen u. s. w. Es blieb dem neunzehnten Jahrhundert nach Abschluß der Revolution vorbehalten, sowohl jene Einseitigkeiten der politischen wie der philosophischen Revolution wieder gut zu machen, indem man den Staat ebenso wie die Erkenntnis nunmehr als einen sich entwickelnden Organismus begreifen lernte.

Nichts wäre aber verkehrter, als diesen Gebrechen der Kantischen Begriffswelt, wie sie in der geschichtlichen Betrachtung besonders stark hervortreten, eine übertriebene Bedeutung beizumessen und sich deshalb skeptisch von seinen Ideen überhaupt abzuwenden. Das wäre ebenso verkehrt als der Versuch, den Andere gemacht haben, an die Kantische Philosophie einen neuen Buchstabenglauben anzuknüpfen, bei dem es wie bei jeder Art dogmatischer Gläubigkeit notwendig Orthodoxe und Häretiker gibt. Im einen wie im andern Falle ist man von wahrer Philosophie noch weit genug entfernt; denn diese kann niemals darin bestehen, sich ein philosophisches System bloß anzueignen oder es zu verwerfen: ein „Aner“ oder „Ist“ kann immer nur mit Vorbehalt als Philosoph bezeichnet werden. Erst in der selbständigen freien Reproduktion und Aneignung jedes Einzelnen ist ein philosophisches System überhaupt erst wirklich vorhanden.

Wenn in dieser Weise die Kantische Philosophie in der Gegenwart an neuem Leben gewinnt, so kann sie nach mehr als einer Beziehung hin erneut von großer Bedeutung werden. Nur auf einige Hauptpunkte sei hier zum Schlusse hingewiesen. Die geschichtliche Entwickelung im neunzehnten Jahrhundert hat gezeigt, daß die Kantische Philosophie ein

Janusgesicht hat, ebensowohl dem Realismus als dem Idealismus zugewandt ist. Heute ist die einseitige Hingabe an eine dieser beiden Richtungen im großen und ganzen überwunden, aber man steht noch mit einer gewissen Ratlosigkeit vor dem Versuch, zwischen ihnen die Einheit zu finden. Hier kann und wird auch, wie es scheint, der Königsberger Philosoph der Lehrer des kommenden Geschlechts werden. Seine ganze Ideenwelt wird ja von dem Grundgedanken beherrscht, daß die menschliche Erkenntnis auf der einen Seite begrenzt und bedingt ist durch den Stoff der Erfahrung, der ihr irgendwie zugeführt wird, daß es aber anderseits erst der Geist und nur der Geist ist, der lebendig macht, der erst eine wirkliche Erkenntnis schafft, indem er jenen Stoff formt, bildet und gestaltet.

Wenn innerhalb der Erkenntniswelt selbst der Gegensatz von Realismus und Idealismus die Gegenwart von neuem bewegt, so ist ebenso der andre Gegensatz der Erkenntnis überhaupt gegenüber den andern Lebensmächten, oder, anders ausgedrückt, der Gegensatz des Rationalen und Positiven, mit erneuter Stärke hervorgetreten. Auch hier sind die Zeiten nun vorbei, da die eine dieser Richtungen fast ausschließlich herrschte: am Anfange unsres Jahrhunderts das Positive in der Restauration und Romantik, in der zweiten Hälfte das Rationale in der Revolution und dem Positivismus. Für die Gegenwart ist der Gegensatz als solcher hervorgetreten und steht ihr wie ein großes Fragezeichen gegenüber. Auch hier kann niemand ein besserer Führer sein, als gerade Kant, der diesen Gegensatz zu überbrücken suchte durch den Geist einer freien Kritik. Dieser kritische Geist allein kann dem Rationalen

ebenso wie dem Positiven gerecht werden, indem er einerseits fortschreitend das ausscheidet, was der Vernunft widerstreitet, andrerseits, vermöge der skeptischen Behutsamkeit, die ihn auszeichnet, jede positive Lebensbethätigung nach ihrem Werte gelten läßt und nicht beansprucht, daß der Verstand, wie es im Jahrhundert der Aufklärung geschah, sie alle tyrannisiert. Dieser kritische Geist im Sinne Kants ist im stande, zugleich mit Savigny und seinen heutigen Nachfolgern in der historischen Rechtsschule den eigentümlichen Wert und die beharrliche Natur der positiven Rechts- und Staatsordnung zu begreifen und doch zu gleicher Zeit ebenso lebhaft die Ansprüche des Naturrechtes zu verteidigen und an der Prüfung der bestehenden Zustände durch die autonome Vernunft sich zu beteiligen! Dieser Geist wird das Eigentümliche der positiven Religiosität voll anerkennen und sich bescheiden, daß hier eine Lebensmacht vorhanden ist, die mit dem Verstande nie ausgeschöpft werden kann; aber er wird sich ebensowenig das Recht nehmen lassen, auf dem Wege einer selbständigen Prüfung durch die Vernunft alles ihr Widerstrebende nach Möglichkeit auszuscheiden und so das religiöse Leben allmählich dem fernen Ziele entgegenzuführen, das Kant als die reine Religion innerhalb der bloßen Vernunft aufgestellt hat.

Wenn schließlich das moderne Leben allmählich immermehr einen chaotischen Charakter angenommen hat, so daß die positiven Lebensmächte alle insgesamt gegeneinander stehen und vergebens nach einem festen Punkte für das menschliche Dasein gesucht wird, so hat auch hierin schon Kant vor hundert Jahren den Weg gewiesen, indem er als den festen Punkt alles menschlichen Daseins das Sittliche bezeichnete. Unsere Erkenntnis ist schwankend und nie

vollendet, im Reiche des Schönen, des religiösen Lebens, der geschichtlichen Entwickelung ist alles in unaufhörlichem Flusse begriffen, nur eins steht alledem gegenüber unverrückbar fest, seit aller Vergangenheit und für alle Zukunft: das ist die allgemeine sittliche Gesetzgebung, welche die Vernunft aus sich erzeugt hat. Hier ist daher der letzte Maßstab, an dem alles geprüft werden muß, und es mehren sich auch in der Gegenwart die Anzeichen, daß man sich dieser Thatsache von neuem bewußt wird. Ist das aber der Fall, so darf Kant in der gesamten Vergangenheit aller Jahrhunderte und selbst Jahrtausende als der größte Lehrmeister gelten; denn kein zweiter hat wie er die Reinheit und Erhabenheit des Sittengesetzes zum Ausdruck gebracht und durch Vernunft gesichert.

Die Wirkung, welche ein großer Geist auf die entfernte Zukunft ausübt, läßt sich immer nur andeutungsweise ermitteln, denn seine Ideen gleichen einem befruchtenden Gewässer, das nach allen Seiten mit tausend Verzweigungen das Land durchzieht: oft ist der Zusammenhang dieser Verzweigungen mit dem Hauptstrom nur mit äußerster Mühe erkennbar. Auch die Wirkung, welche Kant in der Gegenwart und Zukunft auszuüben vermag, ist keineswegs an die Form seines Systems, noch weniger natürlich an die Form oder gar an die Buchstaben seiner Gedanken gebunden. Im Gegenteil wird vieles erst recht wirksam werden, wenn manche der eigentümlichen Kantischen Formen zerschlagen werden, damit der Geist um so freier hervortreten kann. In diesem Sinne darf man sagen, daß die Kantische Philosophie für alle Zeiten fortleben und weiter wirken wird, oder, um das summarische Urteil Wilhelm von Humboldts zu wiederholen:

„Dreierlei bleibt, wenn man den Ruhm, den Kant seiner Nation, den Nutzen, den er dem spekulativen Denken verliehen hat, bestimmen will, unverkennbar gewiß: Einiges, was er zertrümmert hat, wird sich nie wieder erheben; Einiges, was er begründet hat, wird nie wieder untergehen, und was die Hauptsache ist, so hat er eine Reform gestiftet, wie die gesamte Geschichte der Philosophie wenig ähnliche aufweist."

Anhang.

Anmerkungen.

Allgemeines.

Eine Gesamtausgabe der Werke Kants ist zu Lebzeiten des Philosophen nicht veranstaltet worden. In den ersten Jahrzehnten nach seinem Tode war das Gedränge der nachfolgenden Systeme so stark, daß Kant überhaupt eine Zeitlang in den Hintergrund trat und an eine Gesamtausgabe seiner Schriften noch weniger gedacht wurde. Daher tritt eine solche erst ein Menschenalter nach Kants Tode hervor. Sie ist veranstaltet von den Königsberger Gelehrten Rosenkranz (einem Schüler Hegels) und Schubert (Leipzig 1834—42 in zwölf Bänden) und noch heute von großem Werte, nicht nur weil sie eine Hauptgrundlage für alle folgenden Ausgaben bildete, sondern auch weil sie die erste umfassende Lebensbeschreibung Kants (von Schubert) enthält, welche alles bis dahin zugängliche Material zusammenfaßte. Fast zu gleicher Zeit veranstaltete der Herbartianer Hartenstein eine Gesamtausgabe (Leipzig 1838—39 in 10 Bänden). Derselbe bearbeitete später eine neue Ausgabe (Leipzig 1867—69 in 8 Bänden), welche von den bis jetzt vorhandenen zweifellos die beste ist, weil sie nicht nur durch größte Korrektheit sich auszeichnet, sondern auch die Schriften in chronologischer Reihenfolge vorführt, welche für das Studium die allein angemessene ist. Im wesentlichen nach dieser Ausgabe ist auch die von J. H. v. Kirchmann in der „philosophischen Bibliothek“ bearbeitet. Eine umfassende Gesamtausgabe ist gegenwärtig von der preußischen Akademie der Wissenschaften in Angriff genommen worden.

Die Litteratur über Kant ist zu einer unübersehbaren Fülle angeschwollen, nicht nur in Deutschland selbst, sondern auch in den anderen Kulturländern, in denen allen die Kantische Philosophie mehr oder weniger tief eingreifende, längere oder kürzere Zeit hervortretende

Einwirkungen ausgeübt hat. Es kann sich an dieser Stelle natürlich nicht darum handeln, auch nur die wichtigsten Schriften dieser Kant-Litteratur namhaft zu machen, sondern nur einige Hinweise zu geben für diejenigen, welche sich eingehender mit dem Studium Kants beschäftigen wollen.

Eine Übersicht der wichtigeren Schriften der Kant-Litteratur findet man in Überweg-Heinzes „Grundriß der Geschichte der Philosophie", Band III, § 18 ff. Für die neuere Zeit geben außer den philosophischen Fachzeitschriften, Archiv für die Geschichte der Philosophie, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, — neuerdings die Kant allein gewidmete Zeitschrift „Kant-Studien" — auch die in Königsberg erscheinenden „Altpreußischen Monatshefte" gute Übersichten der Litteratur.

Von den Gesamtdarstellungen des Kantischen Lebens und seiner Lehre ist in erster Linie das grundlegende Werk von Kuno Fischer zu nennen, welches Band 3 und 4 seiner „Geschichte der neueren Philosophie" bildet (Erste Auflage Mannheim 1860 ff., dritte Auflage Heidelberg 1884 ff.). Kürzere Darstellungen findet man in anderen geschichtlichen Werken, von denen außer dem oben erwähnten Grundriß von Überweg-Heinze nur die „Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz" von Zeller, ferner Windelbands „Geschichte der neueren Philosophie", Band 2, und als eine knappe geschichtliche Darstellung Rich. Falkenbergs „Geschichte der neueren Philosophie," genannt sein mögen.

Vorwort.

S. IV. In dem Aufsatze, mit welchem die neubegründete Zeitschrift „Kant-Studien" kürzlich eröffnet wurde, hat auch Adickes diesem Standpunkte entschieden Ausdruck gegeben.

Erstes Kapitel.

S. 1. Zur allgemeinen Orientierung sei hier folgendes angemerkt. Es gibt unter den führenden Geistern aller Zeiten und Völker zweifellos viele, welche ausschließlich aus dem Charakter ihrer Epoche in Verbindung mit der individuellen Eigenart ihrer Persönlichkeit begriffen sein wollen, aber ebenso sicher auch einige, wiewohl seltene, Erscheinungen, bei denen diese Betrachtungsart nicht ausreicht, die auch vom Standorte weltgeschichtlicher Entwickelung angesehen werden müssen. Zu ihnen gehört auch Kant und seine reformatorische That, und man verliert viel, wenn man diesen Gesichtspunkt bei ihm ganz außer acht läßt. Daß es so häufig geschieht, erklärt sich sehr leicht aus dem ängstlichen Hyperrealis-

mus unserer Tage, der es vorzieht, den Gesichtskreis nach Möglichkeit zu begrenzen, als ihn, auf die Gefahr hin, da und dort geschichtsphilosophisch sich zu verirren, weiter auszudehnen. Hier kann die Ideenlehre Kants, wie er sie in seiner Vernunftkritik entwickelt, als treffliches Regulativ dienen. Wenn man zur Warnung auf die Verirrungen der spekulativen Philosophie hinweisen zu müssen glaubt, so vergißt man, daß hier das dem Hyperrealismus unserer Tage entgegengesetzte Extrem zu Tage tritt. Selbst der Versuch, den zuerst die Gnosis und zuletzt in unserem Jahrhundert der spekulative Idealismus machte, eine Erscheinung wie diejenige Christi, nicht nur vom Standpunkte weltgeschichtlicher Betrachtung aus zu betrachten, sondern überhaupt als integrierenden Teil der Weltordnung aufzufassen, verdient an sich noch keine Verachtung. Nur werden wir urteilen müssen, daß er bis jetzt mißlingen mußte, weil uns zur Beurteilung des inneren Zusammenhanges von Welt- und Menschheitsentwickelung noch so gut wie alle Data fehlen, und daß er selbst in seiner Beschränkung auf die weltgeschichtliche Betrachtung deshalb fehlte, weil er das Verhältnis zu der eigenen Zeit und die individuelle Eigenart unberücksichtigt ließ. Die triviale Wahrheit, daß der richtige Weg der mittlere sei, trifft auch hier zu. Zwischen der gnostisch-spekulativen und der lokalgeschichtlichen Auffassung, zwischen den mystisch verklärten Darstellungen des Quattrocento und den realistischen unserer Tage nimmt der historische Christus eine bewegliche Mittelstellung ein. Ähnlich — cum grano salis allerdings nur zu vergleichen — ist die revolutionäre Kantische Philosophie weder bloß ein durch lange geschichtliche Entwickelung vorbereitetes Ereignis, noch ein bloßes Destillat von Gedankenreihen, die da und dort in den Köpfen seiner Zeitgenossen auftauchten.

S. 25. Eine Geschichte der Aufklärung, zu der natürlich die Entwickelungsgeschichte der romantisch-mystischen Gegenströmung ebenfalls gehört, ist leider noch immer ein unerfülltes Desiderat. Das umfassende Werk von Lecky, „Geschichte der Aufklärung in Europa,“ wird Deutschland zu wenig gerecht, und Bruno Bauers Schrift über die deutsche Aufklärung ist vorwiegend Tendenzschrift, überdies ohne rechte quellenmäßige Grundlage. Am ehesten wird von selbständigen Darstellungen noch Tholucks „Geschichte des Rationalismus“ dem schwierigen Gegenstande einigermaßen gerecht, obwohl hier die rein theologische Bewegung zu einseitig in den Vordergrund gestellt ist. Aber man findet kaum irgendwo eine adäquate Darstellung der engen Beziehungen der mystisch-religiösen und später philosophischen Gegenbewegung gegen die Aufklärung, noch weniger über deren Verhältnis zu der späteren Romantik,

zwischen denen Kant das verbindende Mittelglied ist. Es wäre ein unerklärliches Wunder, daß gerade nach Kant und in unmittelbarem Anschluß an ihn die romantische Bewegung in einer alle Dämme überflutenden Stärke hereinbrach, wäre Kant lediglich der nüchtern-kritische Erfahrungsphilosoph, als welchen man ihn vom Standpunkte des modernen Positivismus häufig hinzustellen liebt, und nicht ebensogut einer der größten Romantiker. Selbst der mystische Zug, der grüblerische Tiefsinn, welcher im Gefolge der romantischen Geistesart ebenso leicht sich entwickelte als die breite Flachheit des Raisonnements im Gefolge der Verstandesaufklärung, tritt ja schon bei Kant in bedeutender Stärke hervor.

Zweites Kapitel.

S. 33. Über das Leben und den Charakter Kants besitzen wir drei größere Quellenwerke, welche noch heute die wichtigste Grundlage jeder biographischen Darstellung bilden müssen: die Lebensbeschreibung von Borowski, welche den Vorzug hat, von Kant selbst durchgesehen worden zu sein; dann die weit bedeutendere Darstellung von Jachmann (eine Schilderung in Briefform), und endlich die Schilderung der letzten Lebensjahre des Philosophen von Wasiansky. Viel neues Material hat sodann Schubert in seiner oben erwähnten Lebensbeschreibung beigebracht. Dazu treten eine größere Anzahl kleinerer Quellenschriften, die hier natürlich nicht aufgezählt werden können, und endlich die Briefe Kants und seiner Zeitgenossen, von denen der größere Teil in der Hartenstein'schen Gesamtausgabe abgedruckt ist, die übrigen aber sich an den verschiedensten Orten zerstreut finden.

S. 38. Die Schreibweise des Kantischen Namens war ursprünglich „Cant". Da viele dies Wort „Zant" aussprachen, hat unser Philosoph erst im reiferen Alter das K statt des C eingesetzt.

S. 41. Vgl. über Franz Albert Schulz und ebenso über den später zu erwähnenden Lehrer Kants, Martin Knutzen, die Schrift von Benno Erdmann: Martin Knutzen und seine Zeit.

S. 54. Auch Kuno Fischer z. B. deutet die Frage, die Schulz an Kant richtete, nicht in dieser doch am nächsten liegenden Weise.

S. 62. Über das innere Verhältnis Hamanns zu Kant wird man im allgemeinen sagen dürfen, daß es eine Zeit gab, wo beide sich in ihren Gedankenreihen fast unmittelbar berührten, die skeptische Periode Kants. Auch Hamanns ganze Gedankenrichtung ist durch und durch anthropozentrisch, — sein Lieblingsausspruch war der Satz des Hippokrates: *πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα* — er schildert und begründet

das Sokratische Nichtwissen in Wendungen, die oft direkt an Kant erinnern — vgl. Hamanns ges. Schriften, herausg. von Roth, Band II, S. 34 ff. — und seine Übereinstimmung mit Rousseau — vgl. z. B. Schriften II, 258 ff. — ebenso wie mit Hume hat er oft genug zum Ausdruck gebracht. Als dann Kant seine eigenen Wege wandelte, die von dem Hamann'schen Beharren in der Skepsis weit ablagen, erhielt auch der persönliche Verkehr allmählich einen mehr äußerlichen Charakter. Schon im Jahre 1763 gesteht Hamann in einem Briefe seine „Unvermögenheit, unseren sinnreichen Philosophen zu übersehen". Als dann die „Kritik der reinen Vernunft" erschien, schrieb er sogleich eine gallige Kritik nieder, — unter dem Titel „Über den Purismum der reinen Vernunft", erst nach seinem Tode erschienen —, von deren Veröffentlichung er nur deshalb Abstand nahm, „weil ich den Autor als einen alten Freund, und ich muß fast sagen Wohlthäter, weil ich ihm fast gänzlich meinen ersten Posten zu danken hatte, nicht gerne vor den Kopf stoßen möchte. Sollte aber meine Hume'sche Übersetzung das Licht der Welt erblicken, so werde ich kein Blatt vors Maul nehmen, sondern sagen, was ich alsdann denken werde."

S. 74. Der citierte Brief Hegels an Schelling ist datiert „Tschugg bei Erlach, 30. August 1795" (Hegels Briefwechsel, Band 19 der Gesamtausgabe S. 17).

S. 78. Den Wortlaut des königlichen Reskripts wie seines eigenen Rechtfertigungsschreibens hat Kant später in der letzten von ihm selbst herausgegebenen Schrift „Der Streit der Fakultäten" (1797) publiziert.

S. 84. Erinnerungen von Reusch in den Neuen Preußischen Provinzial-Blättern, 1848 Bd. VI, S. 295.

Drittes Kapitel.

S. 93. Die Grundsätze, nach welchen Kant hierbei verfuhr, hat er geschildert in der Abhandlung „Von der Macht des Gemütes, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu werden", welche im „Streit der Fakultäten" abgedruckt ist.

S. 103. Charakteristisch für den Grad der Freiheitsliebe Kants ist ein Bekenntnis in einem Briefe an Mendelssohn: „Es kann nichts entsetzlicher sein, als daß die Handlungen eines Menschen unter dem Willen eines Anderen stehen sollen. Daher kann kein Abscheu natürlicher sein, als den ein Mensch gegen die Knechtschaft hat. Um desgleichen weint und erbittert sich ein Kind, wenn es das thun soll, was andere wollen, ohne daß man sich bemüht hat, es ihm beliebt zu machen,

und es wünscht, nur bald ein Mann zu sein, um nach seinem Willen zu schalten." „Auch in unserer Verfassung ist uns ein jeder Mensch verächtlich, der in einem großen Grade unterworfen ist."

S. 113. Man sagt, daß Green, vielleicht auch Kant das Modell der Hauptfigur eines Hippel'schen Lustspiels „Der Mann nach der Uhr" gewesen sei, in welchem die pedantische Pünktlichkeit, die Karikatur einer vernünftigen Strenge in der Zeiteinteilung, als dankbares Lustspielmotiv benutzt worden ist.

Viertes Kapitel.

Man vergleiche hiezu wie zu dem nachfolgenden Kapitel die Schriften von Fr. Paulsen: Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie (Leipzig 1875) und A. Riehl: Der philosophische Kritizismus (Leipzig 1876 ff.).

S. 146 ff. Es ist nicht uninteressant zu bemerken, daß die Gesichtspunkte, welche hier Kant gegen die Überschätzung des mathematischen Verfahrens in seiner Polemik ins Feld führt, zum guten Teil auch von den polemischen Vorkämpfern der anti-aufklärerischen mystisch-romantischen Strömung des 18. Jahrhunderts schon verwandt werden. So äußert sich bereits der dem Pietismus sehr nahe stehende bedeutende Theologe Bengel im Anfang des 18. Jahrhunderts: „Die Mathematik gibt in gewissen Stücken eine gute Beihülfe, aber in solchen Wahrheiten, die ihrem Forum fremd sind, verliert man durch sie die Auffassungskraft. Indem man lauter bestimmte Vorstellungen haben will, verliert man die lebendigen." (Tholuck, a. a. O. S. 128).

Fünftes Kapitel.

Allgemeine Vorbemerkung zum zweiten Teile.

Der zweite Teil enthält das Kantische System im Grundriß. Der Zweck, dem die vorliegende Schrift zu dienen bestimmt ist, brachte es mit sich, daß die Grenzen dieses Teils der Darstellung nicht zu weit abgesteckt werden durften. Wer zum erstenmale mit einem komplizierten Bauwerke bekannt gemacht werden soll, dem wird man zunächst die architektonische Gliederung in ihren Grundzügen begreiflich zu machen suchen und es alsdann einer späteren Zeit vorbehalten, die nähere Kenntnis etwaiger anschließender Neben- und Seitenglieder, sowie des gesamten Details zu vermitteln. Dieser rein pädagogische Gesichtspunkt war auch für meine Darstellung maßgebend, sowohl im Ganzen wie im Einzelnen. Für den schwierigen und verwickelten Kantischen Gedankenbau nun schien mir der architektonische Grundriß in sehr einfacher Weise

gegeben: auf der einen Seite die propädeutische Begründung aller Erkenntnis und der Naturerkenntnis im besonderen (Kap. 5), dem gegenüber die Erkenntnis des sittlichen Reiches der Freiheit (Kap. 6), die Entzweiung von Natur und Freiheit in der Religion (Kap. 7) und die Versöhnung beider im Reiche des Schönen (Kap. 8). Danach ergab sich die Begrenzung wie die Gliederung des Stoffes. Ich mußte befürchten, an Klarheit doppelt und dreifach zu verlieren, was ich etwa durch eine Erweiterung der vorliegenden Darstellung gewonnen haben würde, und ich glaubte, im Zweifelfalle in der Beschränkung lieber etwas zu viel, als zu wenig thun zu sollen.

Unter diesem Gesichtspunkte wird man es verstehen — die nähere Begründung an dieser Stelle muß ich mir versagen —, daß ich namentlich die Geschichtsphilosophie und ebenso auch die Teleologie nicht in meine Darstellung mitaufgenommen habe, so nahe es auch zu liegen schien, sie nicht fehlen zu lassen.

In entsprechender Anwendung gilt das eben Gesagte auch von der Darstellung der Erkenntnislehre im besonderen. Ich will, um Mißverständnissen von vornherein vorzubeugen, nur den einen Punkt hervorheben, daß ich die engen Beziehungen, welche Kant in der transcendentalen Deduktion und im Schematismus der reinen Verstandesbegriffe zwischen Sinnlichkeit und Verstand herstellt, weder übersehen habe noch für unwesentlich halte. Ich hielt sie aber dennoch nicht für so integrierende Bestandteile der Kantischen Ideenentwickelung, daß ich sie darstellen zu müssen glaubte, auf die Gefahr hin, den Leser in alle jene dunklen Gedankengänge zu verstricken, wo der mystische, grübelnde Tiefsinn der ganzen philosophischen Romantik den Weg gewiesen hat. Zum Verständnis der letzteren würde allerdings die Bekanntschaft gerade mit diesen Teilen der Vernunftkritik unerläßlich sein. Daß sie aber in einer belehrenden Darstellung bloß des Kantischen Systems entbehrlich ist, beweist der Vorgang Kants selbst, der in seinen Prolegomenis sie so gut wie gänzlich außer acht gelassen hat.

S. 169. Vergl. die Schriften von Joh. Volkelt: Kants Erkenntnistheorie (Leipz. 1879), Herm. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung (Berlin 1871). Einen sorgfältig gearbeiteten Kommentar der „Kritik der reinen Vernunft" hat Vaihinger verfaßt (Stuttgart 1881 ff.).

S. 170/71. Auch Adickes hat die Wichtigkeit dieses Zusammenhanges — mir erscheint er in erster Linie als ausschlaggebend — in dem oben (Anmerk. zum Vorwort) citierten Aufsatze besonders betont.

Siebentes Kapitel.

S. 237. Die citierten Worte Humboldts finden sich in seiner Schrift „Ideen über die Grenzen der Wirksamkeit des Staates“, von der Bruchstücke 1792 in Schillers „Thalia“ veröffentlicht wurden. Das Ganze erschien erst lange nach Humboldts Tode (1835) im Jahre 1851.

Achtes Kapitel.

S. 257. Eingehendere Würdigungen der Kantischen Ästhetik findet man in den geschichtlichen Darstellungen; namentlich in Fr. Th. Vischers „Ästhetik“, Zimmermanns „Geschichte der Ästhetik“, Lotzes „Geschichte der neueren deutschen Ästhetik“ und bei Ed. v. Hartmann im ersten Bande seiner Ästhetik. —

Eine eingehendere Darlegung der hier nur angedeuteten Beziehungen zwischen Goethe, Schiller und Kant, insbesondere in ihrem Verhältnis zur Renaissance, würde besonders an die Abhandlungen Schillers „Briefe über ästhetische Erziehung“ und „Über naive und sentimentalische Dichtung“ anzuknüpfen haben. Das hier berührte Thema ist noch kaum ernsthaft in Angriff genommen, geschweige denn erschöpfend behandelt worden.

S. 268. Es ist charakteristisch für den rationalistischen Grundzug, der dem Kantischen Geiste immer in einem gewissen Grade geblieben ist, daß er die Musik unter allen Künsten am unzulänglichsten behandelt hat. Bekanntlich hat Kant sogar hier in der Ästhetik die Gelegenheit wahrgenommen, sich an der Musik im allgemeinen für die Störungen zu rächen, welche ihm unzeitgemäße musikalische Übungen der Nachbarschaft bei seinen Arbeiten bereitet haben. „Es hängt,“ sagt er, „der Musik ein gewisser Mangel an Urbanität an, daß sie, vornehmlich nach Beschaffenheit ihrer Instrumente, ihren Einfluß weiter, als man ihn verlangt (auf die Nachbarschaft) ausbreitet, und so sich gleichsam aufdrängt, mithin der Freiheit anderer, außer der musikalischen Gesellschaft, Abbruch thut; welches die Künste, die zu den Augen reden, nicht thun, indem man seine Augen nur wegwenden darf, wenn man ihren Eindruck nicht einlassen will. Es ist hiermit fast so, wie mit der Ergötzung durch einen sich weit ausbreitenden Geruch bewandt. Der, welcher sein parfümiertes Schnupftuch aus der Tasche zieht, traktiert alle um und neben sich wider ihren Willen und nötigt sie, wenn sie atmen wollen, zugleich zu genießen, daher es auch aus der Mode gekommen ist.“

S. 274, Schluß. In dem Gedicht „Die Künstler“, welches ebenso wie das Gedicht „Ideal und Leben“ die Grundgedanken der Kantisch-Schiller'schen Ästhetik in poetischer Form darstellt.

Neuntes Kapitel.

S. 275. In Bezug auf die Details der hier mit ein paar Strichen angedeuteten Entwickelung muß natürlich auf die geschichtlichen Darstellungen der neueren Philosophie verwiesen werden, von denen die hauptsächlichsten oben bereits genannt wurden.

S. 276. Von der Wertschätzung, welche Kant für Erhardt hegte, legen die beiden Briefe Zeugnis ab, welche sich auch im VIII. Bande der Hartenstein'schen Ausgabe abgedruckt finden. —

Wie sehr damals derartige große Ereignisse im geistigen Leben, wie die Kantische Gedankenrevolution, alles öffentliche Leben in Deutschland beherrschten, mag noch durch die eine Thatsache illustriert werden, daß, als Friedrich Wilhelm II. zum Feldzuge 1793 nach der französischen Grenze sich begab und die Würzburger Studentenschaft ihn auf der Durchreise in feierlichem Aufzuge begrüßte, keinerlei Anspielung auf die großen politischen Ereignisse gemacht wurde, wohl aber alle Festordner und Chargierten große Schärpen trugen mit der lateinischen Inschrift: „Königsberg in Preußen und Würzburg in Franken, vereinigt durch Philosophie." Die Kantische Lehre war eben kurz vorher auch in Würzburg durchgedrungen.

S. 280 ff. Über das Verhältnis Herders zu Kant vergleiche meine Schrift „Herders Philosophie nach ihrem Entwickelungsgang und ihrer historischen Stellung" (Heidelberg 1889), ebenso die einschlägigen Schriften von Kühnemann und neuerdings eine gute Dissertation von Anna Tumarkin: Herder und Kant (Bern 1896).

Über das Verhältnis Goethes zu Kant ist neuerdings in den Kant-Studien ein gut orientierender, noch nicht abgeschlossener Aufsatz von Vorländer erschienen. Das Wesentlichste berichtet Goethe selbst in der bekannten Stelle des Aufsatzes „Einwirkung der neueren Philosophie", zu den kleineren naturwissenschaftlichen Abhandlungen gehörig.

Schillers Verhältnis zu Kant ist meisterhaft dargestellt in Kuno Fischers Schrift „Schiller als Philosoph" (2. Aufl., Heidelberg 1894).

S. 286. Über das Verhältnis Kants zur Gegenwart ist in vielfachen Abhandlungen geschrieben worden. Ich nenne hier nur den vortrefflichen Aufsatz von Paulsen: „Was uns Kant sein kann" zum hundertjährigen Jubiläum der „Kritik der reinen Vernunft", 1881 in der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" erschienen und einen ausgezeichneten Aufsatz von Georg Simmel: „Was ist uns Kant?" in der Sonntagsbeilage der Vossischen Zeitung, laufender Jahrgang Nr. 31—33.

S. 288. Man hat nicht selten den idealistischen Nachfolgern Kants, Fichte, Schelling, Hegel, ihre Intoleranz gegenüber den Fortbildnern ihrer Lehre zum Vorwurf gemacht und den Grund dafür zumeist in ihrem persönlichen Charakter gesucht. Er liegt aber weniger hier, als in dem ganzen Charakter der durch Kant eingeleiteten Gedankenentwickelung, wie dessen eigenes Beispiel deutlich genug erweist.

S. 290. Vergl. Adickes: Kants Systematik als systembildender Faktor.

Chronologie

für Kants Leben und Schriften.

1724. Immanuel Kant geboren in Königsberg.

1723. [Christian Wolff, das Haupt der deutschen Aufklärung, aus Halle durch pietistische Einwirkung vertrieben.]

1727. [A. H. Franke, der bedeutendste Führer des Pietismns gestorben.]

1729. [J. S. Bachs „Matthäuspassion". Gottscheds (rationalistische) „Kritische Dichtkunst".]

1730. [J. G. Hamann geboren in Königsberg (gest. 1788).]

1733. Kant bezieht das Collegium Fridericianum. F. A. Schulz dessen Direktor geworden.

1740. Kant bezieht die Königsberger Universität. [Regierungsantritt Friedrichs des Großen.]

1747. Kants Schrift „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte".

1747—55. Kants Hauslehrer-Thätigkeit.

1748. [Humes „Untersuchung über den menschlichen Verstand".]

1754. Kants Schriften, Untersuchung der Fragen „Ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe" und „Ob die Erde veralte".

1755. Kants „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels". — Kants Habilitationsschriften „Über das Feuer" und „Neue Beleuchtung der Grundprinzipien metaphysischer Erkenntnis" und (1756) „Physische Monadologie" — alle drei lateinisch geschrieben.

[Winckelmanns Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst.]

1756. Kants Habilitation. — Drei kleine Schriften über die Erderschütterungen jenes Jahres. — Die Abhandlung „Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde". — [Ausbruch des siebenjährigen Krieges.]

1757. Kants Schrift „Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe“.

1759. Kants Schrift „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus“. (Ganz im Leibniz'schen Sinne).

ca. **1762—82**: Die Kantische Gedankenrevolution. — [Gleichzeitig die deutsche Litteraturrevolution: Sturm und Drang.]

1762. Kants Schrift „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. — [Rousseaus „Emile“ und „Contrat social“ erscheint.]

1763. Kants Schriften: „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“; und „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes.“

1764. Kants Schriften „Versuch über die Krankheiten des Kopfes“; „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“; „Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“.

1766. Kants Schrift: „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“.

1768. Kants Abhandlung „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume“.

1770. Kant wird zum ordentlichen Professor der Logik und Metaphysik ernannt. — Die Grundzüge des kritischen Systems treten hervor in der Schrift: „Über Form und Prinzipien der sinnlichen und intelligiblen Welt“ (lateinisch).

[Wendepunkt auch in der Litteraturrevolution der Sturm- und Drangperiode: Goethe und Herder treffen sich in Straßburg.]

1775. Kants Abhandlung „Von den verschiedenen Rassen der Menschen“.

1776—78. Kleinere Aufsätze und Rezensionen Kants über das Basedow'sche Philanthropin.

[1772. Lessings „Emilie Galotti“, 1773 Goethes „Goetz“, Bürgers „Leonore“, 1774 Lessings „Wolfenbüttler Fragmente“, Herders Sturm- und Drangschriften, Goethes „Clavigo“ und „Werther“, 1776 Lenz', Klingers, Maler Müllers, Wagners Sturm- und Drang-Dramen, 1779 Lessings „Nathan der Weise“.]

1781. Kants „Kritik der reinen Vernunft“.

[Lessing stirbt. — Schillers „Räuber“. — Pestalozzis „Lienhard und Gertrud“.]

1783. Kants „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“. — Reinholds „Briefe über die Kantische Philosophie“ in Wielands „Deutschem Merkur“.

1784. Kants Aufsätze in der „Berliner Monatsschrift“ (Organ der

Aufklärung): „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" und „Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?"
[Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte" (bis 1791).]

1785. Begründung der Jenaischen Litteraturzeitung, Organ der Kantischen Philosophie, durch Schütze und Hufeland in Jena. — Kants Rezensionen daselbst über Herders „Ideen"; Aufsätze in der Berliner Monatsschrift „Über die Vulkane im Monde", „Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks", „Bestimmung des Begriffes einer Menschenrasse".

Kants Schrift „Grundlegung der Metaphysik der Sitten". — [Goethes Gedichte „Edel sei der Mensch" und „Prometheus" werden durch F. H. Jakobi bekannt; des letzteren Schrift „Über die Lehre des Spinoza".]

1786. Kants Schrift „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft". Seine Aufsätze in der „Berliner Monatsschrift": „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte" und „Was heißt, sich im Denken orientieren?". —

[Friedrich der Große gestorben. Sein Nachfolger Friedrich Wilhelm II. — Goethe nach Italien.]

1787. [Herders „Gott" (Vereinigung von Spinoza und Leibniz), Goethes „Iphigenie", Schillers „Don Carlos".]

1788. Kants „Kritik der praktischen Vernunft"; sein Aufsatz „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" im „Deutschen Merkur".

1789. [Beginn der großen politischen Revolution in Frankreich.]

1790. Kants „Kritik der Urteilskraft". Sein Aufsatz „Über Schwärmerei und die Mittel dagegen".

[Goethes „Faust" zuerst in Fragmenten veröffentlicht. — Jean Pauls „Schulmeisterlein Wuz".]

1791. Kants Abhandlung „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee". — [Das Ministerium Wöllner in Preußen.]

1793. Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Sein Aufsatz „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" in der „Berliner Monatsschrift". — Der Censurkonflikt. — [Schillers Kantische Abhandlung „Über Anmut und Würde".]

1794. Kants Aufsätze in der „Berliner Monatsschrift": „Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung" und „Das Ende aller Dinge".

[Fichtes Wissenschaftslehre. — Schiller und Goethe finden sich.]

1795. Kants Schrift „Zum ewigen Frieden".

[Schillers Abhandlungen im Anschluß an Kant: „Briefe über ästhetische Erziehung" und „Über naive und sentimentalische Dichtung".]

1796. Kants Abhandlungen in der „Berliner Monatsschrift": „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie" und „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie".

1797. Kants Schriften „Streit der Fakultäten"; „Metaphysik der Sitten"; „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre"; „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre"; „Über die Buchmacherei, zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai". Die Abhandlung „Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen".

Kant stellt seine Vorlesungen für immer ein. —

[Die Romantik in der Philosophie und Dichtung: Schellings „Ideen zu einer Philosophie der Natur"; Hölderlins „Hyperion"; Tiecks „Volksmärchen"; Schlegels Shakespeare-Übersetzung.]

1798. Kants Schrift „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht".

1799. Herders Streitschriften gegen Kant: „Metakritik" und (1800) „Kalligone".

[Schillers Wallenstein-Trilogie; Wilh. v. Humboldts „Ästhetische Versuche"; Schleiermachers „Reden über die Religion"; Schellings „Erster Entwurf der Naturphilosophie"; Friedrich Schlegels „Lucinde"; Jean Pauls „Titan" (1800).]

1800. Kants „Logik", herausgegeben von Jäsche.

1802. Kants „Physische Geographie", herausgegeben und bearbeitet von Rink.

1803. Kants „Pädagogik", herausgegeben von Rink.

1804. Kants akademische Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf, herausg. von Rink. — Sein Tod.

[1805 Schillers Tod; 1806 Schlacht bei Jena; Hegels „Phänomenologie des Geistes"; 1808 Goethes „Faust" erster Teil erscheint; Herbarts „Metaphysik" und „Praktische Philosophie"; Alexander v. Humboldts „Ansichten der Natur"; 1819 Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung".]

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München.

Soeben ist erschienen:

Münchener Porträts

nach dem Leben gezeichnet
von
Luise von Kobell.

12 Bog. 8°. Geh. 2 M. 50 ₰. Eleg. geb. 3 M. 50 ₰.

Inhalt: 1. Max von Pettenkofer. — 2. Karl von Voit. — 3. J. v. Hefner-Alteneck. — 4. Franz von Lenbach. — 5. Fritz August von Kaulbach. — 6. Eduard Grützner. — 7. Franz Defregger. — 8. Hermann von Lingg. — 9. Wilhelm Herz. — 10. Björnstjerne Björnson.

Musikalische Essays

von
Dr. **Hermann Frhr. von der Pfordten,**
Privatdozent an der Universität München.

16 1/8 Bog. 8°. Geh. 4 M. 50 ₰. Geb. 5 M. 50 ₰.

Inhalt: I. Kunst und Dilettantismus. II. Grundlagen der Gesangskunst. III. Leonore im „Fidelio" und Elsa im „Lohengrin". IV. Weber und Schumann als Schriftsteller.

Früher erschienen:

Herders Leben.

Von
Dr. **Eugen Kühnemann.**
Mit einem Bildnis in Photogravüre.

27 1/2 Bog. 8°. Geh. 6 M. Eleg. geb. 7 M.

Kant und Schillers Begründung der Ästhetik

von
Dr. **Eugen Kühnemann,**
Privatdozent an der Universität Marburg.

Geheftet 4 M. 50 ₰.

C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck in München.

⁂ Ein Buch für das deutsche Haus. ⁂

Goethe.

Sein Leben und seine Werke

von

Dr. Albert Bielschowsky.

In zwei Bänden. **Erster Band** (mit Titelgravüre). 33 Bog.
Eleg. geb. 6 ℳ.

☞ Diese neueste Biographie Goethe's, von der bis jetzt der erste Band vorliegt, — der zweite Band soll im Jahre 1897 erscheinen — hat in der kurzen Zeit, die seit ihrem Erscheinen verstrichen ist, eine Reihe der ausgezeichnetsten Besprechungen hervorgerufen. **Friedrich Spielhagen** (Nat.-Ztg.) empfiehlt das Werk auf das Dringendste, spricht von der Einsicht, Kraft und Anmut, mit der der Verfasser seine Aufgabe bewältigt, und meint, daß gegenüber so wundervollen Kapiteln, wie das über den „Werther", kein Lob zu hoch und herzlich sein könne. Dr. **Moritz Necker** (Neue Fr. Presse) sagt: „Die elementarisch dämonische Persönlichkeit Goethes hat uns vor Bielschowsky noch kein Biograph vor Augen gestellt; so neu wie das Leben des Dichters betrachtet er auch dessen Werke." Dr. **Max Dreßler** (Karlsr. Zeit.) nennt das Buch „ein aus Geist und Empfindung großartig komponiertes Bild"; die **Neue Züricher Zeitung** bezeichnet die Biographie als klassisch; Prof. Dr. **Max Koch** (Litter. Centralblatt) als musterhaft. Gymnasialdirektor Dr. **Matthias** (Düsseldorf. Zeit.) erklärt sie für die beste Goethebiographie, die bisher erschienen sei; Dr. **Alfred Biese** (Koblenz. Zeit.) für die genialste und glanzvollste Darstellung des Goetheschen Werdeganges. Prof. **Sittard** (Hamburg. Korrespondent) schreibt: „Wenn der zweite Band hält, was der erste verspricht, so werden wir ein klassisches Buch über das Leben des großen Dichters und seine Werke haben." Prof. Dr. **Otto Harnack** (Preuß. Jahrb.): „Bielschowsky hat die Einheit des Charakters, die große Notwendigkeit, welche in seinen Bethätigungen waltet, erkannt." Direktor **H. Oeser** (Christl. Welt): „Bielschowsky stellt uns näher in die atmende Gegenwart des großen Mannes als irgend einer seiner Vorgänger oder gleichzeitigen Mitarbeiter." Die „**Frau**": „Man glaubt, und das ist der Hauptreiz des wundervollen Buches, alle die wohlbekannten Thatsachen zum ersten Male zu hören. Sie stehen in der That zum ersten Male im Lichte voller Realität vor uns. Das Buch macht den Eindruck eines vollendeten Kunstwerkes." The Bookman: „The author combines happily German learning with a French lucidity of expression. . . There can be little doubt that this is destined to become the standard life of Goethe."

HBB

Kruis

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kronenberg, Moritz

Kant Sein Leben und seine Lehre

München 1897

Biogr. 572 di
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11803012-3